باسكال إنجل

رذائلُ المعرفةِ

بحثٌ في الأحكامِ الأخلاقيَّةِ الفكريَّةِ

ترجمة: د. قاسم المقداد

دراسات فكرية

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

رذائلُ المعرفـةِ

بحثٌ

في الأحكام الأخلاقيَّة الفكريَّة

عنوان الكتـــاب: رذائلُ المعرفة - بحثٌ في الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة
اســم المؤلـــف: باسكال إنجل
اســم المترجــم: د. قاسم المقداد
المـوضـــــــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 438 ص
القيـــــــــاس: 17 × 24 سم
الطبعــة الأولى: 400 / كانون الثاني 2021 م - 1442 هـ
ISBN: 978-9933-38-311-4

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــــف: 2326985 11 963+
E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

باسكال إنجل

رذائلُ المعرفةِ

بحثٌ
في الأحكامِ الأخلاقيَّةِ الفكريَّةِ

ترجمة

د. قاسم المقداد

Pascal Engel

Les Vices du savoir

Essai d'éstique intellectuelle

باسكال إنجل

فيلسوف فرنسي مواليد ١٩٥٤، عمل على فلسفة اللغة، فلسفة العقل، نظرية المعرفة وفلسفة المنطق. كان أستاذاً لفلسفة المنطق في السوربون، يعمل حالياً في جامعة جنيف، هو عضو في معهد نيكود. ويدعو في هذا الكتاب إلى إعادة التفكير في نظرية المعرفة باعتبارها أخلاقاً فكرية من أجل اختبار تبرير معتقداتنا، لكنه يرى حياة الفكر أيضاً، مثل كل أشكال الحياة، محملة بالقيم. لها فضائلها ورذائلها، ويعود حول هذا الموضوع الى أرسطو الذي كان يعتقد بأن هذه الحياة منظمة بشكل جيد ويشيد كذلك بفضيلة التواضع عند توما الأكويني. كما ينقد تساءل المؤلف عما هو صواب الاعتقاد والادعاء بمعرفة.

المحتويات

استهلال ٧
مقدِّمة: فكرةُ الأحكام الأخلاقيَّة الفكريَّة ١٥
القسم الأوَّل: أسبابُ القبول والأحكامُ الأخلاقيَّة للاعتقاد ٣٧
I. الأحكامُ الأخلاقيَّة الأولى للاعتقاد ٣٩
١. قضيَّةُ كليفورد ٣٩
٢. ثلاثة تحدِّيات ٥١
أمام الأحكام الأخلاقيَّة للاعتقاد ٥١
II. أسبابُ الاعتقاد وأسبابُ السلوك ٩٩
١. هل يوجد "سلوك معرفي"؟ ٩٩
٢. الأنماطُ الصائبةُ والخائبةُ للأسباب ١١٠
٣. هل لاعتقاداتنا هدف؟ ١١٧
٤. الاعتقاداتُ الصائبةُ وأسبابُ الاعتقاد ١٢٠
٥. نوعان من "السلوك المعرفي"؟ ١٢٥
III. الاعتقاداتُ الدينيَّةُ واليقينيَّاتُ البدائيَّةُ ١٣١
١. هل تحتاج الاعتقادات الدينيَّة إلى تسويغ؟ ١٣٣
٢. رأيُ الذرائعيَّة في الاعتقاد الدينيّ وصعوباته ١٤٠
٣. تفنيد الذرائعيَّة: غيابُ التناظر بين الأسباب العمليَّة والأسباب المعرفيَّة ١٤٦
٤. هل تنطبق معايير الاعتقاد على الإيمان؟ ١٥٢
القسم الثاني: نجاحاتُ الرذيلة الفكريَّة ١٦١
IV. الأحكامُ الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد والفضيلة الفكريَّة ١٦٣
١. من الأحكام الأخلاقيَّة الأولى إلى الأحكام الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد ١٦٣
٢. من أسباب الاعتقاد إلى الفضائل الفكريَّة ١٧٢

V. ثلاثة تحدِّيات أمام الأحكام الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد ١٨٥
١. هل القيم والمعايير المعرفيَّة اجتماعيَّة فقط؟ ١٨٥
٢. هل الفضائل مرتبطة بالظروف؟ ١٩٧
٣. ما تصنيفُنا للفضائل والرذائل الفكريَّة؟ ٢٠٠
VI. ديكارت والفضيلة الفكريَّة ٢١١
VII. الرذائل العاديَّة. الفضول، التفاهة، التنفُّج ٢٢٥
١. قيمة المعرفة ٢٢٥
٢. الفضول ٢٣٩
٣. الوقاحة والتفاهة ٢٥٤
٤. نفَّاجون! ٢٦٨
٥. الموقفُ الصائب ٢٧٧
VIII. الحماقةُ والبلاهةُ، وخطلُ الرأي ٢٨٥
١. الحماقة وأشكالها ٢٨٥
٢. التصوّر العقليّ للحماقة ٢٩٠
٣. الحماقة بوصفها اختلالاً في الفهم ٢٩٥
٤. الحماقة والبلاهة ٢٩٨
٥. التفكيرُ الزَّائغ ٣١١
IX. الرذائل السياسيَّة ٣٢٧
١. هل يمكن وجود رذائل فكريَّة جماعيَّة؟ ٣٢٧
٢. مصنع الجهل ٣٣٦
٣. الجورُ المعرفي ٣٤٥
خاتمة: مَن يعطي دروساً في الأخلاق؟ ٣٥٧
شكر ٣٧٥
فهرس المصطلحات ٣٧٧
الحواشي والإشارات ٣٩٣

استهلال

في منتصف درب حياتنا
وجدتُ نفسي في غابة ظلماء
ورأيت طريق العقل[I] المستقيم ضائعاً.
آهٍ، ما أصعب وصف
غابة رذائل الرّوح[II]
التي تبعث الخوف في التفكير
خوفٌ يعادل الموت الدماغيَّ في مرارته!
لكنَّ الجمال الجوهريَّ الَّذي وجدته فيها يمنعني من
الحديث عمَّا رأيته فيها من أشياء أخرى
لا يمكنني تكرار القول كيف دخلتُها
لغياب إدراكي حينَها
بعد هجري طريق الإيمان القويم.
لكن، حينما وصلتُ إلى أسفل هضبة
ينتهي عندها ذلك الوادي

I. الطريق المستقيمة Diritta Via ليست طريق الحياة العملية فقط، بل وبنحو خاص الطريق الفكرية أيضاً[(١)]

II. الشاعر التوسكاني لا يتحدّث عن غابة عذراء، بل يعني عيوب المعرفة، كالغطرسة والفضول، واللامبالاة إزاء ما هو حقيقيّ، والسذاجة، والحماسة، والخرافة، والجهل والحماقة، والجنون، والتحذلق، والملل، والوقاحة، والثرثرة، وزيغانات الفكر، وغير ذلك.

الَّذي أدخل الخوف في قلبي،
رفعتُ ناظريَّ فرأيتُ كتفيه
تكسوهما أشعَّة من الكوكب
الذي يرشد الآخرين في كلِّ درب
عندها هدأ الخوفُ قليلاً
لكنَّه لم يبرح بحيرة القلب.
وكمن يعود إلى المياه الخطرة
بعد أن انقطع نَفَسُه لبلوغ الشاطئ
استدارت روحي الهاربة
للنظر في خطواتي.
ولَمَّا أرحتُ جسمي المنهك
سرتُ في طريق الشاطئ المُقفر
فانبثق وَشقٌ lynx[I] بخفَّة وحيويَّة
يغطيه فروٌ مرقَّط
ظلَّ قبالتي ولم يتحوَّل عنِّي
وقطع الطريق أمامي.
استدرتُ مرَّاتٍ عدَّة لكي أرحل
كان ذلك ساعة ولادة النهار
والشمس تصعد بنجومها

I. الوشق lynx رمز محتمل للامبالاة بالحقيقة والمعرفة. كما يرمز فرو الحيوان المرقّط إلى تشتّت الفضولي، وفراغ النفس.

الَّتي كانت موجودةً حينما حرَّك المعيار الإلهيّ[I]

حقائقه الجميلة[II] للمرَّة الأولى.

حتَّى إنَّها منحتني أملاً طيّباً

بهذا الحيوان ذي الجلد المفرح

ساعة النهار والفصل النديّ؛

ليس لأنَّ الخوفَ لم يعترِني

من رؤية أسد[III]

بدا متِّجهاً نحوي رافعَ الرأس مسعوراً

الهواء بدا مرتعداً لمنظره.

لبوة[IV] بدت مزهوَّةً

بجسمها النحيل

وطالما تركت الكثير من الناس في حالة البؤس[V]

انتابني الهلع لرؤيتها

ففقدتُ الأمل في الارتقاء نحو الأعلى

وصرتُ كمن يربح بإرادته

I. الحب الإلهي المعني هنا في النص هو معيار الحقيقة.

II. "جميلة" لكن المعني هنا هو جمال الحقيقي. والنبل هو الفضيلة التي تجسّد العقل وتملأ النفس.

III. رمز التكبّر، والغطرسة والازدراء.

IV. يرى أغلب الشرّاح في اللبوة تجسيداً للجشع. لكنها تجسّد أكثر من هذا، أي الرغبة في المجد والاعتراف، الذي يغذّي الزهو و"المجد الزائغ"

V الناس بائسون لأنهم لا يعرفون كيف يعطون القيم الفكرية الحقيقية حقّ قدرها، ولأنّ المجد لا يحقّق السعادة. تتمة القصيدة تبين أنّ الحيوان يحرم الشاعر من الطمأنينة.

لكن، ما إنْ يخسر حتَّى يروح
يتأمَّل أفكاره ويبكي، ويحزن
أفقدني هذا الحيوان الطمأنينة.
وبينما كان يتقدَّم نحوي شيئاً فشيئاً
دفعني إلى أماكنَ لا شمسَ فيها.
بينما كنتُ أتدحرجُ إلى أسفل السافلين
برز أمامي وجهُ العقل
فأفقدني الصمتُ الطويلُ صوتي[I]
حين رؤيتهِ في الصحراءِ الكبيرة
فصرختُ في وجهه: أشفقْ عليَّ
سواء كنت ظلاً مُريباً أم إنساناً أكيداً[II]!"
"لستُ إنساناً، لكنّي كنتُ إنساناً في سالف الأزمان
ولدتُ هيبرنياً [جنوب بريطانيا]، لكن لا شكَّ في أنَّ وطنَ والديَّ[III]
كان إنكلترا[IV]
أعيشُ في ظلِّ حكم شارل الثاني، وعشتُ في جماعة الملكة آن،

I. هنا أتفق مع جاكلين ريسيه J.Risset: حينما صمت العقل لفترة طويلة، صار يعيب عليه إسماع صوته[(١)]" هذه الصورة البلاغية تجسّدها هنا مسرحيّة العميد سان باتريك Le doyen de St.Patrick

II. يبدو أنّ عبارة "ظل مريب" حشو، لكن هنا دانتي يضع الشكّ في مقابل اليقين، وهو ما يبين أيضاً الطابع الابيتسمولوجي لقصيدته. الشبح هنا هو صورة العقل.

III. يقول النصّ "لومبارديا" لكن هذه الكلمة بالغة الاتساع؛ فهي تشير إلى سكّان شمالي إيطاليا، كما تشير أيضاً إلى الهيبرنيين، أي الإيرلنديين، كما تدل عليها هوية مرشد دانتي.

IV. نعرف أن أصول مُخاطب الشاعر مختلف عليها. وسيوضحهم النص شيئاً فشيئاً: فهو أمام شاعر أنجليكاني إيرلندي (قبل وجود هذا المصطلح).

في لندن، أيّام المتحمّسين[I]
كنتُ شاعراً أنشدُ
ذاك النبيل لومل غوليفر في أسفاره
في ليليبوت، وسنوسيددناب snocedednab، ومع خيول الهيومنمس Houyhnhnms*.
لكنْ، لمَ تعودُ إلى هذه المشكلاتِ الكثيرة
ولا تتسلَّق الجبل اللذيذ
مبدأ وغاية كلّ فرح[II]؟
قلتُ مُطرقاً من خجلي:
"هل هذا هو أنت إذاً أيُّها العميد[III]، ذاك النبع
الَّذي ملأ بهجائه الأنهار؟
"أيُّها الضياء؛ يا مَن يتشرَّف بك جميع الشعراء الآخرين
وقرأتُ كتبكَ باندفاع ومثابرة وحبّ.
أنت معلِّمي وكاتبي.
أنت يا مَن وجدتُ عندَه
ما يشرّفني من قسوة هجائك.
انظرْ أيُّها الحكيمُ الشهير إلى ذلك الحيوان

I. يقول الإيطالي "dei falsi et biugiardi" ("آلهة مزيغانة وكاذبة"). لكن مُخاطَب الشاعر هنا أنغليكاني، وهو الوثني بالنسبة إلى الكاثوليكي. المتحمسون كانوا أعضاء طوائف دينية والصديقين(٥)

II. الجبل المقصود هو جبل الحقيقة، الموجود، كما هو معروف في أسكونا Ascona [سويسرا].

III. العميد، هو الاسم الذي درج الناس على إعطائه لسويفت، عميد سان باتريك في دبلن.

الَّذي دفعني إلى الهروب
أنقذني منه،
فشراييني وقلبي منه يرتعدون.
قال وهو يراني دامعَ العينين:
"عليك أن تسلك طريقاً أخرى
إن أردتَ النجاةَ من هذا المكان
فهذا الحيوان الذي دفعك إلى الصراخ
لم يسمح لأحد بالمرور في طريقه،
فيضايقه إذا لم يقتله[I]
إنَّ له طبيعة ضالَّة
ولا حدود لشهيّته
حينما يشبع يزداد جوعه
وما أكثر الحيوانات التي يتزاوج معها
وسيزداد عددها يوم يأتي الكلب[II] vautre
الذي سيميتهُ بألم عظيم
إنَّه لا يتغذَّى بمال أو تراب
بل بفضيلة فكرية، وحكمة وصداقة

I. الحيوان هو الفضول الضار وغير المجدي، والرغبة والمعرفة، ورغبة المجد، تتعارضان مع التعفف studiosité[٦] وكذلك البلاهة stultitia التي تلتصق بكل شيء.

II. طال الحديث حول هوية هذا الكلب. إنه شخصية قوية. هل يعني أنه إبيستيمولوجي شهير؟ ثمة ميل أكثر للقول إنه يرمز إلى فكرة، هي فكرة البرهان، التي تحكم أي بحث منهجي.

وسيكون موطنه بين لبّادٍ ولُبّاد feutre[I]

وسيكون خلاصاً لهذه الأمَّة الروحانيّة[II]

التي قضى في سبيلها كلٌّ من لوك، وبايل، وفونتونل

وفولتير، وكليفورد، وبيندا، ورسل

وسيطرد اللبوة من جميع المدن

إلى أن يأتي يوم يجد نفسه محبوساً في الجحيم

هناك حيث قادته الرغبة أولاً

أظنُّ وأرى إذاً، أنَّ أفضل شيء لك

هو اتّباعي. وسأكون مرشدك

لأخرجك من هنا إلى مكانٍ خالد

تسمع فيه صرخات يائسة

وترى حزن النفوس التائهة

المتحسِّرة على موت الروح.

وسترى في البعيد، مَن يعيشون بسرور

حتَّى في خضمِّ النار، آملين أن يبلغوا ذات يوم

خلاصاً آخرَ غير هذا الخلاص

ولن يكون لديك سوى ليلة قطبية

I. "tra fetro et feltro" تشكل هذه العبارة أُحجية بالنسبة إلى كثير من المُفسرين. قيل إنه مكان Montefeltro يقع في منطقة Marches الإيطالية. لكن المعنى الحرفي هو نوعَ اللباد، الذي يختص الرهبان بارتدائه، وهو معنى أكثر قبولاً لأن هذا القماش يرمز إلى القناعة والاستصغار والذات الفكرية.

II.. النص يتحدّث عن إيطاليا، لكن من المشروع القول إن البلد المعني هو بلد الفكر العقلاني عموماً.

من الظلمة الجليديَّة[I]

أضاف العميد: "حتَّى لن تحتاج

إلى السفر برفقتي في أماكن الجحيم

فكلُّ مَن يأمل في خلاص الروح

يؤمن بوجودِ جحيمٍ لا يعرف مكانه.

والجحيمُ منطَقياً

مكان الملعونين، حيثما يكثرون

إنَّه الجحيم: حيثُ شعراء ملعونون، وكتَّابٌ ملعونون،

ونفّاجون ملعونون، وثرثارون ملعونون

وفضوليون ملعونون، وكذابون ملعونون، وأدباء خبثاء ملعونون

ومهذارون ملعونون، وغثيثون ملعونون

وعقول زائغة ملعونة، وفلاسفة المجلَّات

دعوهم في ما أشعلناه من لهب

ولا شكَّ أنَّ الجحيم في باريس أو روما

ونحن سعداء أنَّه ليس هنا!"(٨)

ثمَّ رحل، وتبعته.

I. ماكس ويبر يستخدم هذه العبارة، التي أخذها من دون شك عن الشاعر، لكن للدلالة على حال الملحد(٧)

مقدمة
فكرةُ الأحكام الأخلاقيَّة الفكريَّة

الانتحال والسطو على عمل أحد المؤلّفين، والغشّ في الامتحان، والتغاضي المقصود عن ذكر مصدر ما نقبس منه؛ ووضعُ كتاب علميّ بطريقةٍ صحفيّة؛ وعدم تحضير الدرس أو المحاضرة، وقراءة مقالةٍ مرسلةٍ إلى مجلّة علمية بسطحيّة؛ وعدم النظر إلَّا في ملفّات مرشحين لوظيفة جامعية لا يخدمون سوى مصالح الأتباع، ومداهنة كتب الأصدقاء، واستبعاد الكتب المهمَّة وتقصُّد عدم ذكرها؛ ومنح الجوائز الأدبية للأصدقاء وانتظار المقابل منهم، والتلاعب بنتائج التجارب العلميّة للحصول على قروض، وعدم إدراج اسم معاونينا بين أسماء من كتبوا مقالة علمية، وتأسيس صحيفة جارحة[I]، وتنظيم مؤتمرات مُزيفة، ونشر أخبار كاذبة fake news ونميمة فيروسية على وسائط التواصل الاجتماعيّ: هذه السلوكات ذات الدرجات المتفاوتة كلّها صارت مألوفة. وهي انتهاك للأخلاق، وشكلٌ من أشكال الفساد، وقلّة الأمانة، أو القرصنة الفكرية، التي تُلام غالباً، وتُدان في بعض الأحيان. لكن لنفترض أنّها انتهاك، فما هذه الأحكام الأخلاقيّة التي تسيء إليها؟ إننا نلوم من يقوم بهذه الممارسات، ونطلب أحياناً محاكمتهم، لكن هل تستحقّ تفاهتها الساحقة أن نقوم بشيء آخر سوى التذكير ببعض قواعد السلوك والسلامة الفكرية؟ وهل تُعدُّ خرقاً لأمور العقل، أي الأحكام الأخلاقية الفكرية؟

غالباً ما نحكم على مثقّفينا بعدم التحلّي بروح المسؤوليّة، وبأنّهم مدّعون؛ وعلى صحافيينا بعدم الاكتراث، وعلى وسائل إعلامنا وشبكاتنا الاجتماعية بأنّها عفنة وخادعة على الصعيد العالميّ، وعلى كتّابنا بعدم الوضوح، وعلى أساتذتنا بعدم الكفاءة، وعلى طلّابنا بالكسل، وعلى

I. "الصحف الجارحة" عبارة عن مجلّات فوق الشبكة العنكبوتية تتزين بصفات المجلات العلمية (باتخاذ عناوين بالغة الجدية)، لكن ما فيها من عناصر تؤسس الطابع العلمي الحقيقي لمنشور معين (أولها نظر النظراء في مقالة مرسلة إليها) في أغلب الأوقات، تكون كلفة النشر في هذه المجلات مرتفعة الكلفة المادية بالنسبة لمؤلف المقالة - أما تصفحها فمجاني. الناشرون المزعومون لهذه المجلات يستندون إلى القسر "إمّا النشر وإمّا الموت" وهو ما يثقل كثيراً على الباحثين (الباحث الذي لا ينشر، باحثٌ غير موجود) لجذب مؤلفين يصعب عليهم النشر [ملاحظة من وضع الناشر].

أكاديميينا بالفساد. لكن، نظراً لأنَّ هذه السلوكات تعود قليلاً أو كثيراً إلى ممارسة وظيفة أو مهنة فكرية - يضطلع بها الكاتب، أو العالم، أو الأستاذ، أو الطالب، أو الجامعيّ، أو الصحافي، وحتّى كاتب المدوّنات والتغريدات، فهي تجعل من هذه الممارسات خرقاً للأحكام الأخلاقية **الفكرية**، وليس للأخلاق على نحو عام؟ فالجزَّار الذي لا يقطّع اللحم جيّداً، والبنّاء الذي لا يتقن عمله، وصاحب المطعم الذي يضاعف أسعاره من دون سبب، والرياضيّ الذي يتعاطى المقوِّيات، واللّاعب الغشَّاش، والسياسيّ الراشي، والمحامي الفاسد؛ وفي أيامنا هذه، ذاك المجهول الذي ينقر ويرسل برسائل النميمة عبر الإنترنت؛ كلّ هؤلاء ينتهكون أحكام أخلاقية مهنتهم، أو ببساطة دورهم، والأخلاق على نحو عام. الفرق الوحيد بين هؤلاء وأولئك ينطوي في أنَّهم لا يمارسون - على الأقلّ ليس من أولوياتهم - مهناً توضع في عداد المهن "الفكرية" وأنه لا علاقة لأسباب سلوكاتهم ونتائجها تحديداً باكتساب المعارف ونقلها، أو بإصدار حكم في مجال المعرفة.

والحال هذا، حينما نوزِّع الجوائز على أفضل اللّحامين أو الخبّازين، والتلاميذ المتفوقين، والعلماء والكتّاب، فهل يعني هذا أننا نثني عليهم من الناحية الفكرية؟ لا شكَّ في ذلك، لأننا نميز بين الحصول على جائزة نوبل أو جائزة بولتزر، وبين الفوز بنجمة ميشلان، أو جائزة أمريكا (جائزة تمنح للخيول التي أصبحت كما يقول موزيل Musil تمثل الروح). لكن، إذا حكمنا مدحاً أو قدحاً على سلوك أحد الأفراد في مجال معيّن، فهذا لا يقتضي بالضرورة أن تكون الاعتبارات الأخلاقية مصدر جميع تلك الأحكام. لا شكّ في أنَّ المثقَّف الجاهل، أو الصحافي الذي لا يتحقّق من مصادره، يهينان مهنتيهما، لكن ما يقومان به لا يختلف عمّا يقوم به اللّحام من عدم تقطيع اللحم بشكل حسن، أو جهل القابلة بالتوليد. لذلك، ليس من الحتميّ أن يكون ثمَّة قطّاع أخلاقيّ خاصّ يمكن نسبته إلى مجال المهن الفكريّة بالمقدار نفسه الذي نتحدَّث فيه عن أحكام أخلاقيّات البيئة، أو الأحكام الأخلاقية الطبيَّة، حتَّى أحكام أخلاقيَّات الأعمال[I]، حتَّى لو لم يكن

I. حول هذا الأمر نحيل القارئ إلى الحكاية التي يرويها دانيل دينيت D.Dennett حول صامويل ألكساندر. إذ بعد أن أصيب هذا الأخير بالصمم، ركّب لنفسه سماعة أذنية كالأستاذ تورنسول (عباد الشمس). قُدم له زميل قادم من الولايات المتحدة بوصفه أستاذاً لأحكام أخلاقية الأعمال. فسأل ألكساندر: "ماذا، أستاذ في ماذا؟ - أستاذ في أحكام أخلاقية الأعمال. هز ألكساندر رأسه وتمتم قائلاً "آسف، لم أفهم. فقد سمعت: "أحكام أخلاقية الأعمال(٢)""

للجامعات "مواثيقها الأخلاقية"، وللصحافيين أحكام أخلاقية لمهنتهم، وللكتّاب والمعلّمين واجباتهم الخاصّة - على الأقل، كما نفترض. لكن هذه القواعد، والمدونات، أو تلك الأحكام الأخلاقية تبدو خاصة بكل مجال، ولا شيء يميزها بوصفها خاصة بمجال العقل باستثناء أنَّ تشكيل الأحكام أو المعارف بوصفها نشاطات لها بعض النتائج ويمكنها، بحسب الظروف، أن تسيء إلى الآخرين أو أن تكون موضوعات للمديح.

إذا أمكن حسبانُ الأحكام الأخلاقية الفكرية أحكاماً أخلاقية تطبق على نتائج مختلف الممارسات مثل الانتحال، والغشّ العلمي، والاستيلاء على الكفاءات، وإنشاء مكاتب شكلية علمية مزعومة، واستخدام مؤسّسات المعرفة لغايات جمع المؤيدين، وانتهاك الحريّة الأكاديميّة، فإنّي لا أنوي النظر فيها على هذا النحو. يثير الانتحالُ أسئلةً حول الملكية الفكرية، والأعذار التي يجدها البعض، غالباً ما تعود إلى الفكرة التي لا تزال قوية في عصر الإنترنت التي تقول إنَّ ثمار العقل في متناول الجميع، ولا تختلف إعادة نسخ أعمال الآخرين عن قيادة سيارة مستعملة، أو قطف فاكهة من غصن شجرة يتدلى فوق الشارع. إذا كان الانتحال يدخل في إطار الأحكام الأخلاقية الفكرية بالمعنى الذي ندرسه هنا، فذلك ليس بوصفه سرقة العمل الفكري للآخرين، بل **بوصفه تقصير الناحل في ممارسة حكمه الخاص وحريته الفكرية، وبنحو خاص، كما سأحاول بيانه هنا، بوصفه شاهداً على خلط معايير الاعتقاد والحكم، فيفضي ذلك إلى إفساد الحياة الفكرية**. فإذا وُجدت أحكام أخلاقية فكرية بهذا المعنى، فهي تتناول **الواجبات**، أو **الفضائل الخاصة بالقدرة على تكوين الاعتقادات والحصول على المعارف على نحو عام**. وهكذا، ينبغي النظر إلى سوء المحاكمة العقلية، والقبول بالمغالطات والخدع، والمحاكمات المغلوطة، والكلام الفارغ، والاحتجاج الصاخب الفارغ من المضمون، بوصفها انتهاكات للأحكام الأخلاقية الفكرية وليست انتهاكاً لمجرد الحفاظ على السلامة الفكرية التي نأمل أن يمارسها كلُّ من يزعم استخدام عقله على نحوصحيح. حتى لو قيل إنَّ سوء المحاكمة العقلية، أو اللاعقلانية، غير ملومة في حدّ ذاتها أكثر من لوم من يتبع سلوكاً فكرياً غير مسؤول، فإنّنا نحكم على مَن يحاكمون الأمور عقلياً ويسلكون هذا النحو بأنّهم عرضة للنقد ولا يقومون بواجبهم. فإذا كانت هناك ثمَّة أحكام أخلاقية فكرية، فهي تعود بالأحرى إلى الفكرة التي عبَّر عنها كافاييس

Cavaillès بقوله إنَّ "الأخلاق morales تعني التيقُّن من المحاكمة العقلية"، وموقف تلميذه كانغيلهم Canguilhem القائل بعدِّ الأخطاء المنطقية أخطاءً أخلاقية[I] إلى حدٍّ ما.

المسائل التي أودّ دراستها في هذا الكتاب أعمّ من المسائل الأخلاقية المطبَّقة على الأعمال الأصيلة œuvres d'esprit. وهي تتناول غايات هذه الأعمال والقدرات التي نستخدمها في سلوكاتنا الفكرية، والطرائق التي نلجأ إليها لإجراء أبحاثنا المنهجية enquêtes.

©

فارس• شخص مندفع ويميل إلى الحكم على الأمور بسرعة بالغة. أمَّا صبحي فشخص صِدّيق [ساذج]، يصدِّق كلَّ ما يقال له. ونبراس مُهمل: لا يربط الأشياء ببعضها، ولا يتحقق من مصادره. وشروق كسول لا تنهي قراءة كتاب بدأته على الإطلاق. وتتصفَّح جميلة كتب الإثارة لساعات وساعات، وبيسان تقضي وقتها في تصفُّح الإنترنت بلا فائدة. أمَّا زيد فيخضع للأحكام المسبقة. وفراس متزمّت (دوغمائي) يعتقد أنه دائماً على حقّ. ولونا مُدَّعية: تفتخر دائماً بإنجازاتها، ولا تكفُّ أبداً عن الحديث عنها. وحسن شخص مُحتال: لا يتحدَّث إلَّا عن أشياء تافهة لا معنى لها. وزهير مترفِّع: لا يهتمّ إلّا بما يقوله الناس المؤنقون، ويؤمنون به. وعطية أحمق مُدّعٍ. وجمانة ثرثارة، وجاسم عنصريّ. وجهينة ذكيّة وعاقلة. ومريم متواضعة: لا تنسب إلى نفسها أبداً أنّها دائماً على صواب، ولا تلوم الآخرين على أخطائهم. وميلاد شجاع فكرياً: ينخرط في موضوعات صعبة، ولا يخشى الانتقادات، ويعمل بدأب. ومروة مرتابة: تتحقّق دائماً من مصادرها، وكلّ ما تفعله متين. ويتمتَّع جهاد بالمحاكمة العقليّة، فيسعى الآخرون إلى الاستئناس برأيه. أمَّا درويش فغير نزيه من الناحية الفكرية: يتَّهم خصومه مع معرفته بخطأ ما يقوله دائماً. في هذه الحالات كلّها نرى أنّ حكمنا على الأفراد المعنيين لا يخصّ، كما نرى، المهنة التي يمارسها كلُّ واحد منهم، بل بعض القدرات والميول إلى تكوين اعتقادات أو أحكام، أو بعض المواقف العامّة المرتبطة بالعقل الفاعل عموماً، بصرف النظر عن الميادين الخاصّة التي يمكن تطبيقها عليها. هذه القدرات هي التي

I. يصف بوفرس موقف كانغيلهم بوصفه "توجهه لمعالجة الأخطاء المرتكبة بحق المنطق بوصفها أيضاً أخطاء بحق الأخلاق"، ويعتبر بالعكس الأخطاء الأخلاقية كأنواع من تجاوز المنطق(٣)

أشارت إليها التقاليد الأرسطيَّة، ومن بعدها المسيحيَّة بوصفها فضائلَ فكرية تعبِّر عن الانفتاح الذهني، والقدرة على الحكم، والتواضع الفكري، والاحتراز. ويمكننا توسيع القائمة لنضيف إليها: الصناعة (الرغبة في العمل المُضني)، والصبر، والنزاهة، ومعنى ما هو أساسيّ، وما ليس سوى عرضيّ عابر، والاهتمام، والواقعية (الإحساس بما يمكن فعله)، وعدم الانحياز، والاستقلالية، واحترام الآخرين. حينما تغيب هذه الفضائل، أو لا نتصرَّف بمقتضاها، فإنَّنا نكوّن رذائل فكرية متنوّعة كالكسل، والتسرُّع، وانعدام القدرة على الحكم الصحيح، والزهو، والتعصّب في الرأي، وفقدان الاستقلالية، والحماقة. وفضلاً عن هذا، فإنّ لهذه الفضائل والرذائل درجات: فنحن كسالى إلى حدٍّ ما، والمسألة هي معرفة درجة كسلنا.

الحديث عن الرذائل الفكرية يثير ثلاثة أسئلة على الأقل. أوّلاً، ما طبيعة هذا "الحقّ" وقوته؟ أهو **إلزام**، أم **واجب**، أم **قاعدة**؟ أم أنها تحيل إلى قيمة لا نتقيّد بها حينما نكون رذيلين فكرياً؟ ثمَّ، لم نعبِّر عن استنكارنا لهذه السلوكات بقولنا إنَّها رذائل؟ حتَّى لو شهدت الفضائل انبعاثاً جديداً في ميدان الأحكام الأخلاقية، فنحن لم نعد في زمن لوحة مانتينيا Mantegna في متحف اللوفر، حيث تطرد **مينرفا الرذائلَ من فردوس الفضيلة**، وحيث نرى إلهة العقل والحكمة وهي ترسل الحماقة، والكسل، والجهل والبغضاء، والمكر، والبخل، ونكران الجميل وما شابهها[I] إلى المستنقع. أخيراً، ثمَّة سؤال يطرح نفسه حول معرفة ما إذا كانت هذه الأحكام الأخلاقية تعود على نحو خاصّ إلى العقل، وليس إلى مجال المعرفة، والعمل والحكم العملي. أودّ التركيز، في هذه المقدّمة، على هذا السؤال الأخير.

النفّاجون، والمزهوون، والحمقى، والمتواضعون، والشجعان، والمُنَفِّذون جميعهم أناس يعبِّرون عن أنفسهم بطريقة معيّنة، ويقيّمون اعتقاداتهم وأحكامهم تبعاً لنتائج ممارساتهم. الفضائل والنواقص الفكريّة التي وضعتُ بها قائمة ليست فكرية فحسب. فالصبر، والصناعة، وكون المرء مهتماً وشجاعاً تعدّ أيضاً بمنزلة فضائل عمليَّة. لا شكَّ في أنَّنا نفصل

I. أنعش بعض الباحثين، مثل أندريه كونت - سبونفيل A.Compte-Sponville موضوع الاهتمام بالفضائل، وتساءل غودان C.Godin عما آلت إليه الخطايا الأصلية، لكن غابت الفضائل الفكرية عن قائمتيهما[٤]

مجال التقييم الفكريّ عن مجال التقييم الأخلاقيّ بالمعنى الدقيق، لأننا نقول إنّ ثمَّة حمقى سعداء، وأفراداً أغبياء أشراراً، وأناساً يتميّزون بالذكاء لكنَّهم يفتقرون إلى الاكتراث بالأمور. إنّ كونك أحمق لا يجعلك بالضرورة شرّيراً، فغالباً ما يكون الأشرار بالغي الذكاء. لكنّنا نتفق مع مَن يقول بوجود علاقات بين التقييمات الفكرية والتقييمات الأخلاقية: ففي أغلب الأحيان، يكون الناسُ الأذكياء طيبين ومنصفين، وأن غباء المرء يُهيّئه لارتكاب الشرِّ. يقول أرسطو إنَّ هنالك وحدة بين الفضائل، إذا تمتَّع الشخص بواحدة منها امتلك الفضائل الأخرى. كما يقول بوجود وحدة بين الرذائل. وربطَ الفضيلة الفكرية بالفضيلة الأخلاقية ربطاً وثيقاً. لكن، إذا آمنّا بهذه الوحدة، ينبثق سؤالنا مرَّة أخرى: كيف يمكن أن توجد أحكام أخلاقية فكرية محضة تتعلّق بمعرفتنا، وتتميّز عن الأخلاق العامّة المتعلّقة بأفعالنا؟ وفي المقابل، لماذا ينبغي للمدرسة تخصيص دروس في الأخلاق، إذا كانت تعطي دروساً في النحو والرياضيّات؟ أفلا ينبغي للممارسة الناجحة للرياضيّات، كما يقول شارلوس Charlus في كتابه **الزمن المستعاد**، أن تتبع دروس النحو بشكل أو بآخر؟: "طالما أعليت من شأن المدافعين عن النحو والمنطق. وقد تنبَّهنا بعد خمسين عاماً إلى أنَّها جنَّبتنا مخاطرَ كبيرة(٦)" تعلّم النحو يعني تعلُّم الأخلاق. ولقد أراد عصرنا الفصل بينهما، تحت طائلة مسؤوليته.

إحدى العلامات الدالة على أن الحديث عن الأحكام الأخلاقية الفكرية ليس أمراً بديهياً، هي غياب هذا المفهوم تقريباً عن كتب الأخلاق، اللهم إلا إذا تعلق الأمر بمسائل الأخلاق التطبيقية، مثل الأحكام الأخلاقية الخاصة بالمُلكية الفكرية والانتحال، التي لم تتضح[I] بعد علاقاتها بقضايا سلوك العقل intellect.

لا شكَّ في أن الجامعات تعلي بشكل قوي من شأن "مواثيقها الأخلاقية" و"لجانها الخاصة بالنزاهة"، ويخضع البحث العلمي إلى قواعد يذكّروننا بها دائماً، لكننا نتعامل معها في

I. مثل كتاب: الأحكام الأخلاقية اليوم، لروفين أوجيان R.Ogien، وكتب في فلسفة الأخلاق مثل ر. أوجيان، وكانتو سبيربر M. Canto-Sperber لا يشيرون إلى الفكرة: قاموس الفلسفة الأخلاقية لواضعه كانتو-سبيربر ليس فيه مدخلاً إلى هذا الموضوع، أو حول موضوع أحكام أخلاقية الاعتقاد، التي يبدو أنها خارج مجال اهتمامه. لكن الموسوعات الدارجة مثل Routledge Encclopedia of philosophy تتضمن مدخلاً مثل: Epistemology and ethics [الإبيستيمولوجيا والأحكام الأخلاقية]، و" Ethics of biliefs" [أحكام أخلاقية الاعتقادات](٧)

أغلب الأحيان بوصفها قواعد لحسن السلوك، مثل قانون السير، أكثر من كونها قواعد تتعلق بأحكام أخلاقيات المعرفة: وعدم التقيد بها لا يعني سوى اتباع سلوكات سيئة، مثلها مثل السلوك السيئ في أثناء الطعام[I] ثمّة مجلّات مثل Journal of academic Ethics تناقش الحرية الأكاديمية، والانتحال، والغش، أو شروط تمويل البحث. لكن متى لا يتعلق الأمر بالأحكام الأخلاقية فقط حينما يُنتهك القانون الأخلاقي code déontologique؟ في هذه الحالات عادة، يعني مصطلح الأحكام الأخلاقية أساساً النتائج العملية للممارسات الفكرية. نادراً ما نتساءل عن طبيعة هذه النشاطات نفسها والمعايير الخاصة التي يمكن أن تحكمها، كما ناقش ماكس فيبر موهبة العالم، أو حينما تحدَّث جاك مونو Monod مستلهماً أفكار بوبر Popper، عن "أحكام أخلاقية المعرفة"[٩]. من المهم جداً الإشارة أيضاً إلى أنّه حينما تظهر هذه القضايا في الأحداث العامة مثل قضية سوكال Sokal•، يكون ردُّ الفعل الشائع أنَّ الحديث عن الأخلاق في الميدان الفكري يعني تقديم النصح، ومن ثمَّ تغيير الموضوع، تقريباً كما لو كان عالُ العقل بطبيعته مُحصَّناً ولا يخضع لأيِّ تقييم أخلاقيّ. فنحن نلوم رجلَ علم يمارس الاحتيال، لكننا نتمكَّن دائماً من التماس الأعذار لفيلسوف نرى أنه عظيم إذا انخرط في النازية، أو لكاتب مزعوم بحجَّة أنه أسهم في التعاون [مع العدو]، كما نغفر بسهولة لمحتال فكريّ لأنه يكتب جيّداً.

قد يسعنا تحديد مجال الأحكام الأخلاقية الفكرية على نحو أفضل لو حصرنا مجال تقييماتنا بمواقف ومضامين معرفية épistémiques تحديداً، أي لها علاقة بالمعرفة. نقول إنَّ بعض

I. لهذا، أراد آلان فوش A.Fuchs أحد رؤساء المعهد الوطني للأبحاث العلمية CNRS أن يخصص، من جهته، مصطلح "الغش" العلمي للتعبير عن الحالة التي يلجأ فيها الباحث إلى اختلاق نتائج لا أساس لها. حتى لو وجدت مثل هذه الممارسات، وهي محاولات حقيقية لاغتيال العلم، تبقى لحسن الحظ نادرة جداً. لذا، فإني أفضّلُ استخدام مصطلح "سوء التصرف العلمي"، لأنه يغطي ممارسات متنوعة. إذ قد يتعلق بحذف قسم من النتائج، وتجميل نتائج، أو عرض سيئ للأشكال التوضيحية، وما إلى ذلك. كما يمكن لسوء الاستخدام أن يرتبط بالصور التوضيحية، التي يمكن أن يعاد العمل عليها بواسطة برمجية من نوع الفوتوشوب مثلاً، حينما يكون الأمر متعلقاً بصور. وهي كذلك طرائق سيئة ينبغي الوقوف عليها وملاحقتها. "لكن هذا التمييز بين "اغتيال العلم" و"سوء الاستخدام" مشكوك فيه. قد تُنتهك أحكام أخلاقية المعرفة في الحالة الثانية كما في الحالة الأولى. بتعبير آخر، علينا، بحسب رأي فوش، قمعها أو معاقبتها، كما يعاقب الطلبة من يرتكب هذا التزوير، لكنهم لا يقومون بشيء خطير. بعد أشهر عدَّة على هذا التصريح، اتّهم رئيس المعهد الوطني للأبحاث العلمية بالاحتيال[٨]

الاعتقادات صحيحة، والأخرى سقيمة؛ بعضها عقلانيّ أو غير عقلانيّ، ومسوّغ أو غير مسوّغ لها. ونعدّ بعض النظريّات جيدة، وأخرى سيّئة، ونقول عن بعض الفرضيّات إنّها خصبة، وأخرى عقيمة أو غير متجانسة. غالباً ما نقول إنَّ لدينا بعض الفرائض والواجبات تخصّ اعتقاداتنا. كقولنا إنّ مَن لم يُجرِ بحثاً منهجياً enquête، أو لا يعرف شيئاً عن موضوع معيَّن **لا يحقّ** له الحكم عليه. أو أنه إذا كانت المعطيات متوافرة **يسمح** بقبول هذا الشيء أو ذاك، أو أن حُكماً مسموحاً به في هذا المجال أو ذاك. نقول أيضاً إذا كانت قضية تقتضي قضيةً أخرى من الناحية المنطقيّة، إذاً **علينا**، إذا صدّقنا تلك القضية، الاستدلال على القضيّة الأخرى. جميع هذه المصطلحات "جيّد، سيّئ، يجب، مسموح" - هدفها التقييم المعرفيّ، بمعنى أنّها تتعلّق بالمضمون الإدراكيّ cognitif. إذا تجاوزنا مستوى العموميّة فإنّنا نقبل بوجود معايير فكريّة، هي معايير الفكر على نحو عامّ والبحث المنهجيّ enquête إلى جانب معايير لها قيمتها في المجال العملي. يقول هيربرت Herbart في عام 1806 إنّ المنطق يعني "الأحكام الأخلاقية للفكر[١٠]" لكن، عند هذا المستوى نفسه، يعود السؤال ليطرح نفسه من جديد: هل هذه الفرائض والواجبات خاصَّة بمجال العقل أو بالمجال المعرفيّ، أو بالمجالين العملي والاجتماعي؟ لأنّ المجال المعرفيّ يعود أيضاً، في جزء منه، على الأقل، إلى مجال العمل action. ألا يشير قولنا: نُصدر حكماً، ونقرِّر اعتماد فرضية، ونستخلص نتيجة، ونستدلّ، إلى أننا نعدّ هذه الأحداث العقليّة بمنزلة أفعال أو نشاطات؟ أي أننا نعود إلى مسألة الشراكة بين النظريّ والعمليّ، وصعوبة المحافظة عليها.

لكن، يمكن التساؤل أيضاً عمّا إذا كان لجميع هذه التقييمات المعرفيّة علاقة معيّنة بالتقييمات الأخلاقيّة. الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة فرعٌ معرفيٌّ معياريٌّ يدرس قواعد التفكير ومعاييره عامَّةً. لكن، لا يبدو أنّ للأخلاق، بمعناها المعتاد، علاقة بها؛ فقد يكون المرء عالماً جيّداً، أو أستاذاً جيداً أو طالباً جيّداً، وسياسيّاً جيّداً أو حتّى جديراً بالمديح في حياته اليوميّة من دون أن يجعل منه ذلك مثالاً للفضيلة. إذ لا يُطلب إلى العالِم أن يكون جيّداً بالمعنى الأخلاقيّ. بل جلّ ما يُطلب إليه أن يمارس مهنته على نحو جيّد: أي أن يتوافر على معطيات قائمة على أساس متين، ونظريّات راسخة، وأن يصل إلى نتائج علميّة جيّدة في مجال عمله، ونتائج حقيقيّة موثوقة. من المؤكّد أنّه يطلب إليه أيضاً الابتعاد عن الاحتيال والغشّ في نتائجه، لكن إذا اتّبع

القواعد العادية للمنهج والتجريب، وتقيّد بالبروتوكولات، فلن نسعى إلى معرفة ما إذا كان صالحاً أو شريراً، وإنسانياً أو غير إنسانيّ، وأخلاقياً أو غير أخلاقيّ، فنلحقه بمعهد للأبحاث لأعماله ومنشوراته، وليس لصفاته الأخلاقيّة، لأنَّها شأن مجاله الخاصّ، وإذا شُغلنا بالنتائج الأخلاقيّة للعلم، فإنّما يكون ذلك على الصعيد الجماعيّ، ولِما لآثاره الجيّدة أو المشؤومة على الرخاء الاجتماعيّ. لكنَّنا لا نفترض أبداً أنَّ للمعايير التي تقوم عليها نظرية علمية جيّدة، علاقة ما بالمعايير التي نعدّها جيّدة أخلاقياً، أو بما هو مسموح أو ممنوع.

أحد الأسباب التي تبدو لنا فيها فكرة الأخلاق الفكرية غريبة، مصدرها تصوّرنا للعمل العلميّ. بيَّنَ روبيرت مرتون Merton في دراسة شهيرة له أنَّ العلم الحديث نشأ في إنجلترا في السياق الطهرانيّ puritain، [أو المتزمّت] إذ كان أعضاء الجمعيّة الملكيّة Royal Society يتصوَّرون أنفسهم أصحاب أنموذج أخلاقيّ ومعرفيّ في الوقت نفسه (١٠) [١١]. لكنَّه بيّنَ أيضاً أنَّ القواعد المنهجيّة (الجماعة، العالمية، التَرَفُّع، والتشكّك المعمّم) قد استقلَّت عن قواعد السلوك الأخلاقيّ للعالِم. ومع بداية العصر الحديث قادنا تطوّر العلم إلى فصل معايير القيمة المعرفيّة (البحث عن حقيقة نظرياتنا وما من شأنه تسويغها)، عن معايير القيمة العمليّة (البحث عن الخير وتميُّز الشخصيّة). إحدى النتائج التي ترتَّبت على ما أطلق عليه ماكس فيبر اسم **تحرر العالم من الوهم**، أي "تراجع الاعتقادات الدينية والشعوذة لصالح التفسيرات العلمية"، بمعنى أننا لم نعد نُعدُّ الطبيعة أنَّها تنطوي بذاتها على القيمة والمعنى هي الفصل بين الواقعة (الحدث fait) والقيمة. وصار الحدث من شأن العلم، والقيم من شأن الأخلاق. وتتحمَّل مأسسة المعرفة العلمية مسؤوليّة جزء من هذه التقسيمات. أو على الأقل، هذا ما يوصينا به نوع من القراءة الكلاسيكيّة للمفهوم الحياديّ للقيم العلمية، التي ورثناها عن ماكس فيبر والوضعيّة المنطقيّة في الوقت نفسه. وقد عبَّر عنها ميشيل فوكو M. Foucault في واحد من تعابيره الآسرة، بعد أن أعاده إلى ديكارت:

> يمكن أن أكون غير أخلاقيّ، لكنَّني أعرف الحقيقة. أظنُّ أنَّ هذه فكرة رفضتها الثقافة السابقة كلّها ضمنيّاً إلى حدٍّ ما. قبل ديكارت لم يكن فيوسع المرء أن يكون مُدنّساً، ولا أخلاقياً، ويعرف الحقيقة. لكن مع ديكارت، صار البرهان المباشر كافياً. وبعد ديكارت صار موضوع المعرفة غير محصور بالزهد الناشئ[١٢].

يوحي فوكو أنَّ التصوّر الديكارتيَّ القائل بوجوب تكوين اعتقاداتنا بناء على وضوح أفكارنا فقط، باستثناء أيّ شرط آخر للفاعل المُفكِّر، ولا سيما الشروط الأخلاقيّة، قد انتصر في العصر الكلاسيكيِّ، وأنَّ نظرية المعرفة، أي الأبستمولوجيا، نظريّة العقلانيّة، وعلى نحو عامّ، تصوّرنا عن المعرفة العلميّة، قد استبعدت معرفة علاقته القديمة بالأخلاق، وبنوع خاصّ استبعادها عن نوع من أشكال الزهد.

ما قاله فوكو يدفعنا إلى ملاحظة أمر عاديّ، هو أنَّ الاعتبارات الأخلاقية، ولا سيما تلك التي لها علاقة بالفضيلة، سواء كانت فكرية أم أخلاقية morale اختفت تدريجياً منذ عصر النهضة على الأقل من أشكال التفكير الاجتماعيّة والسياسيّة، ومن باب أولى أشكال التفكير الخاصّة بالمعرفة والعلم. أعاد المعاصرون اكتشاف الفضائل، ليس من باب الحنين إليها، بل أملاً بعودتها إلى صلب الحياة المدنيّة. إنّنا نعجب بالرومان، لكن هل لدينا اليوم مثل ريغولوس Regulus[I]؟ ونكره ترامب، لكن من يمكنه القول بأنّه يجسّد الرذيلة، ومن باب أولى، الرذيلة الفكريّة؟ حتّى أحد أعضاء البيت الأبيض ممَّن يزعمون "مقاومة" الرئيس يصفه بأنَّه **غير معنيّ بالأخلاق** amoral، لكن هذا لا يعني **أنَّه غير أخلاقي**(١٤).

I. "ماركوس أتيليوس ريغولوس الذي تسلّم منصب القنصل للمرة الثانية، وقع في كمين نصبه له اكسانتيب Xantippe من لا سيدمونيا Lacédémone، وكان هاميلكار والد هانيبعل برتبة لواء في الجيش آنذاك؛ فأرسل إلى مجلس الشيوخ واعداً تحت القسم أنه إذا لم تتم إعادة بعض الشخصيات النبيلة المعتقلة إلى القرطاجيين، فسيعود بنفسه إلى قرطاجة. حين وصوله إلى روما رأى أين كانت الفائدة الظاهرة، لكن كما يتبين من الحدث، رأى أنها ليست حقيقية: البقاء من دون وطن، وأن يكون إلى جانب زوجته وأطفاله، وتأمل الكارثة التي حلت به بوصفها شيئاً مألوفاً في مصادفات الحرب، والبقاء في المرتبة الموافقة لكرامة القنصل، فمن بوسعه إنكار أن تلك الأمور كانت مزايا؟ من؟ دعك من هذا؛ الشجاعة وعظمة النفس هما ما ينكران ذلك؛ ما تتميز به هذه الفضائل هو عدم الخشية من أي شيء، والنظر إلى الأشياء البشرية من علٍ، والظن بأن لا شيء يصيب الإنسان إلا ويمكنه احتماله. فماذا فعل؟ جاء إلى مجلس الشيوخ، وعرض مهمته؛ ورفض إبداء رأيه لأطول فترة يلزمه بها القسم الذي أدّاه لأعدائه، في ألا يكون عضواً في مجلس الشيوخ؛ وأكثر من هذا (قد يقول قائل يا للمجنون الذي رفض مصلحته!)، قال إن من الخطر إعادة السجناء؛ فقد كانوا قادة شبّاناً ورائعين، بينما كان هو مكبلاً بالشيخوخة. فتفوقت سلطته؛ وتم الاحتفاظ بالسجناء؛ وعاد هو نفسه إلى قرطاجة؛ الحب الذي كان يكنّه لوطنه وأهله لم يردعه؛ ولم يكن يجهل عندها أنه كان ذاهباً إلى عدو قاسٍ ليتعرّض إلى تعذيب؛ بل كان يفكر أن عليه أن يبقى وفياً لقسمه(١٣)"

لكن فوكو أخطأ على الصعيد التاريخيّ (وهو أمر خطير)، والفلسفيّ (وهو أخطر). إذ لم يكن لدى ديكارت تصوّر حول الفضائل الفكريّة قريب إلى حدٍّ ما من تصوّر الرواقيين، وفلاسفة العصور الوسطى، لكن حينما فرض العلم الحديث نفسه معه ومع بضعة آخرين، تشكّلت تقاليد فلسفيّة ورثت الأحكام الأخلاقيّة الأرسطيّة التي كانت مهيمنة إبّان القرون الوسطى ومتمايزة عنها في الوقت نفسه لدى لوك Locke، وهيوم Hume وكانط Kant ثمّ في القرن التاسع عشر في إنجلترا مع نيومان Newman وكليفورد Klifford، وفي ألمانيا لدى الكانطيين الجدد مثل ريكيرت Rickert، وفي فرنسا مع رونوفييه Renouvier، وفي الولايات المتحدة لدى الذرائعيين (البراغماتيين). ولم تعمل هذه التقاليد، التي لا تزال حيّة اليوم، على فصل المعرفة عن الأخلاق. إنّها تقاليد "أحكامُ أخلاقيّات الاعتقاد" التي يتّسم سؤالها الأساسيّ بمسحة كانطيّة عبر السؤال: "ما الذي ينبغي أن أؤمن به [أعتقد به]؟"

لهذا السؤال نفسه معانٍ عدّة؛ أوّلاً، ومهما كانت رؤية مقتضياته سهلة إلى حدٍّ ما بالنسبة إلى الاعتقاد الدينيّ، فهل يُعنى بما يجب الإيمان به من وجهة نظر أخلاقيّة، أو بما يجب الإيمان به من وجهة نظر تحسبيّة prudentiel، أداتية تتعلق بالنتائج العملية لاعتقاداتنا؟ وهل يُعنى فقط بما يجب الإيمان به من الناحية المعرفية، أي بما يجب علينا الإيمان به إذا أردنا أن تكون اعتقاداتنا مسوَّغة؟ إذا كان فوكو محقاً، فإنَّ الفلسفة الحديثة تفصِلُ بوضوح السؤال الثاني عن الأوّل[1] لكن أصالة تقاليد أخلاق الاعتقاد تكمن في أنّها تتساءل بالتحديد حول العلاقات بين التقييم التحسّبيّ والتقييم الأخلاقيّ. كما تُعنى بالمسألة المركزيّة في الأحكام الأخلاقيّة القائمة على معرفة ما إذا كان عليها التعبير عن نفسها في شكل واجبات، وجوازات وفرائض، أي بأشكال أخلاقيّة مهنيّة déontologiques ومعياريّة بدلاً من أن تعبِّر عن نفسها بأشكال قيميّة axiologiques تعود إلى صواب الاعتقاد وسقمِهِ، أي إلى ما يخضع للثناء أو اللوم. كما تعنى، أساساً بمسألة معرفة ما إذا كانت الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد تعود فقط إلى الخصائص المعرفيّة لاعتقاداتنا، كالبراهين والمعطيات التي نملكها، أم بالأحرى إلى استعداداتِ وقدراتِ من يكونونها، أو إلى شخصيتهم.

---

1. مع أن فوكو يوافق على أن كانط قد أعاد إدخال الرابط بين المعرفة والأخلاق، بعد أن ألغاه ديكارت(١٥)

إنَّ أغلب اختراقات الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة سببها خلط الأهداف المعرفيّة المحضة للاعتقاد بأهدافه العمليّة. حينما نكوّن اعتقاداتنا ونقيّمها، فهل نصيب أو هل يحقّ لنا صياغتها لأسباب عمليّة كالراحة التي تمنحنا إيّاها، والعزاء أو المتعة التي تبعثها فينا، وبما نغنمه منها؟ فإذا كان النظر إلى رغباتنا بوصفها حقائق، أو قبول ما نريد قبوله غير واقعيّ، فهل يبقى كذلك بعدما نستخلص من النتائج؟ أليس لي مصلحة في الاعتقاد بأني سأشفى يعينني على قهر المرض، بل أليس من واجبي اكتساب هذا الإيمان؟ البراغماتيّون لا يحتِّمون علينا أخذ الأسباب العملية للإيمان بعين النظر حينما تكون مفيدة فقط، بل يؤكِّدون على أنه من غير الممكن، من حيث المبدأ، أن نميّز بوضوح الأسباب العمليّة التي لدينا للإيمان والأسباب النظريّة أو المعرفيّة للإيمان. ويقولون إنّ الأسباب الثانية تمتدّ باستمرار على الأولى، في مواجهة "أصحاب التوجّه الثقافويّ intellectualistes" لكن موقفهم يثير معرفة ما إذا كان هذا ممكناً من الناحية النفسيّة إضافة إلى مسألة معرفة ما إذا كان هذا التمدُّد مشروعاً. فإذا كان كذلك، يمكن عندئذٍ أن نكون مسؤولين عن اعتقاداتنا كمسؤوليتنا عن أفعالنا.

لهذا، تتناول الأحكام الأخلاقية الفكرية أيضاً المسألة الأساسية حول معرفة ما إذا كان يمكننا أن نكون مسؤولين عن اعتقاداتنا، وهو ما يفترض، في البداية على الأقل، أن نكون قادرين على السيطرة عليها. بهذا تلتقي هذه الأحكام الأخلاقية مع السؤال الرواقيِّ القديم حول معرفة ما إذا كان الرضا assentiment والاعتقاد رهنين بنا، كما فعلت التقاليد المسيحيّة حينما **تعاملت** مع الإيمان بوصفه فضيلة، ودرست طبيعته الإراديّة[١٦] على الأحكام الأخلاقيّة، من حيث المبدأ، أن تكون قادرة على وضع توجيهات حول ما يُفترض أن نفعله، وتبيّن لنا الصالح من الرذيل (الطالح). لكن، إذا لم نسيطر على اعتقاداتنا، فما حاجتنا إلى أحكام أخلاقيّة خاصَّة بها؟ مع ذلك، يبدو جلياً أنَّ مجال الاعتقاد، وكذلك مجال الحياة الفكريّة يقتضيان التزاماً فاعلاً وتحمّلاً للمسؤوليّة. وإلّا لِمَ نلوم مَن يفكّرون بطريقة مغلوطة، أو بحماقة، أو العنصريين ومعهم الصدِّيقين أو الساذجين؟ وكيف لنا اتّهام رجال الدين بالخيانة، أو مثقَّفينا بالظلاميّة، إذا كنَّا نعتنق أفكارهم بوصفها مجرَّد أشياء تُصيبهم من دون أن تكون لهم علاقة بها؟ الأساس في هذه النقاشات هو التناقض الحرّ doxsastique الذي يتَّخذ شكل قضايا ثلاث تبدو للوهلة الأولى صادقة، لكنَّها أيضاً للوهلة الأولى غير متوافقة:

١ عدم خضوع الاعتقادات لسلطة الإرادة.

٢ انعدام المسؤوليّة في غياب السلطة الإراديّة.

٣. مسؤوليتنا عن اعتقاداتنا.

من حيث الاعتقاد، فإنَّ الإرادويَّ volontariste – أي "من يصنع اعتقاداته بنفسه volontariste doxastique" – يقبل القضيتين الثانية والثالثة، ويرفض الأولى. الإرادويُّ المضادّ، فإنه يقبل بحسب اعتقاداته، القضيتين الأولى والثانية، ويرفض الثالثة. لكن تبقى كلّ قضيّة من هذه القضايا معقولة. فالقضيّة تقوم على بنية قريبة جداً من تلاؤم الخيار الحرِّ مع الحتميَّة: فكما نقبل أننا أحرار في الاعتقاد أو في رفض مثل هذا الاختيار الحرِّ، يمكن القول إنَّ الموقفين ممكنان، بمعنى قبولنا بتجانس القضايا الثلاث المشار إليها أعلاه(١٧). يحتلُّ التناقض الحرُّ paradoxe doxastique صلب أحكام أخلاقيَّة الاعتقاد، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة معرفة ما إذا كان هذا الاعتقاد جزءاً من نظرية المعرفة فقط أم أيضاً جزءاً من الأحكام الأخلاقيّة التي تتولَّى تقييم أفعالنا. إذا تمكَّنا، بأي معنى كان، من تقييم اعتقاداتنا ومواقفنا المعرفيّة الأخرى على غرار، أو على غرار الطريقة التي نقيّم بها أفعالنا، يصبح من المهمّ معرفة ما إذا كان وجود شكل من **السلوك المعرفي** agir épistémique ممكناً. لا توجد إجابة بسيطة عن هذا السؤال بسبب تعدُّد معاني مفهومَي السيطرة الإرادية والمسؤوليّة في المجال المعرفيّ. لكن، الجواب عن هذا السؤال لا يحدّد جميع المواقف التي يمكننا اتّخاذها حول قضيّة أحكام أخلاقيّة الاعتقاد.

يمكن تصوّر أربعة مواقف ممكنة حول أحكام أخلاقيّة الاعتقاد[I]، تبعاً للطريقة التي نجيب من خلالها عن سؤال معرفة ما إذا كانت هذه القضيّة تدخل في إطار الأحكام الأخلاقيّة أو في نظريّة المعرفة، أو في الإبيستيمولوجيا.

I. هذا التصنيف مستوحى من هاك Haack الذي يضيف خياراً يقول بوجود تماثل بين الأحكام الأخلاقية والإبيستيمولوجيا. نلاحظ هنا أنها لا تُدرجُ الموقف القائل إن الأحكام الأخلاقية جزء من الإبيستيمولوجيا، مع إنه ليس معقولاً كثيراً. لكن ربما تكون هذه هي الحال في الرؤية السعيدة: "إن حباً كهذا يجب لأن يترسخ فيَّ:/ لأن الجيد جيد، ما إن نسمعه، / لذلك أشعل الحب وأكثر بكثير/ وليتضمن في ذاته مزيداً من الطيبة"(١٨)

(١) موقف الفصل الإقصائيّ disjonction exclusif: أي أنّ الإبيستيمولوجيا والأخلاق مجالان مستقلان. وإذا كانت الاعتقادات موضوعاً للتقييمات، فإنها معرفية محضة: إمَّا أن تكون صحيحة وإمَّا مغلوطة، ومسوَّغة أو غير مسوَّغة، ومطابقة للمعطيات المُتاحة، ولا علاقة لهذه الخصائص بالمعايير أو القيم الأخلاقيّة. وهنا لا وجود لأخلاق الاعتقاد.

(٢) موقف احتوائيّ position inclusive: بمعنى أنَّ الإبيستيمولوجيا جزء من الأخلاق، أو أحد مجالاتها الفرعيّة. وتقييماتنا المعرفيّة دائماً أخلاقيّة على الأقل جزئياً. وهنا تكون الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد جزءاً من الأخلاق فقط.

(٣) موقف الفصل الاحتوائيّ: هنا تتقاطع الإبيستيمولوجيا بالأخلاق أو تلتقي بها، وتكتسي بعض التقييمات المعرفية بُعداً أخلاقياً. وهناك معايير معرفيّة وإدراكيّة cognitives تشمل المعايير العمليّة جزئيّاً أو ربّما كلياً. وهي معايير وقيم مشتركة، أو مشتركة جزئياً تحكم مجالَي المعرفة connaissance والفعل.

(٤) توجد علاقة مشتركة منتظمة لا تقتضي تقاطعاً أو تلاقياً أو احتواءً بين الإبيستيمولوجيا والأخلاق، أو بين أحكامنا المعرفيّة وأحكامنا الأخلاقيّة.

الأطروحة (١) أي فرضيّة الإقصاء، هي تلك التي يردّها فوكو إلى ديكارت والفلاسفة الحديثين الذين يفصلون الوقائع عن القيم، وتقوم على البحث عن الحقيقيّ والجيّد.

الأطروحة (٢) هي تلك التي يعزوها إلى الفلسفة اليونانيّة والإقطاعيّة السابقة على ديكارت، حينما يقول إنّ تحديد المعرفة savoir هي قضيّة حكمة عمليّة وحياة جيّدة بمقدار ما هي عمليّة اختبار ونهج. وأكثر الصيغ راديكاليةً لهذه الفرضيّة تقول إنّه لا يمكن لأسباب الاعتقاد أن تكون إلّا عمليّة، ولا يجوز أن تكون غير ذلك. حينما تقول لنا إحدى التقاليد الكاثوليكيَّة إنَّ بعض الاعتقادات حقيقيَّة لأنَّها جيدة للحياة المسيحيَّة، ويقول لنا البلاشفة وبعض الماركسيين الستالينيين إنَّ جميع الاعتقادات المناهضة للثورة كلها مغلوطة، أو تقول لنا بعض الجماعات الإسلاميَّة اليوم إنَّ أيَّ نقد للإسلام سببه "الخوف من الإسلام"، نجد أنفسنا أمام اختزال للقيمة المعرفية بالقيمة العمليّة للعقل. أوضح كلٌّ من جورج أورويل Orwell في روايته ١٩٨٤، وشيسلاف ميلوز Cz. Miloz في كتابه **الفكر المأسور** الطريقة التي تنظر الديكتاتوريّات من خلالها إلى الاعتقادات بقولها إنه لا ينبغي الاكتفاء برفض الرأي المخالف

لمصالح الحزب صراحةً فحسب، بل يجب ألَّا يجد طريقه إلى التكوّن في أذهان الناس، وهو ما يعني تبنّي الأطروحة النفعيّة الجذريّة القائلة إنَّه ينبغي أن تكون الأسباب العمليّة هي الوحيدة لأسباب اعتقادنا، أي أسبابٌ لا تمليها الوقائع بل نتائجها العمليّة (المقصود هنا هو الحزب)(١٩). بهذا المعنى تكون اختصاراً للمعرفيّ بالأخلاقيّ، أو بتعبير أدقّ، بالمصالح العمليّة.

لكن هذه الأطروحة الاختزاليّة نفسها تبدو، للوهلة الأولى على الأقلّ، أطروحة أشهر ممثلي أحكام أخلاقيّات الاعتقاد، ونعني به عالم الرياضيّات ويليام كينغدون كليفورد W.K. Clifford الذي يقول إننا نخطئ أخلاقياً moralement وليس معرفيّاً فقط في الاعتقاد بناءً على معطيات ناقصة(٢٠). كليفورد لا يتبنَّى هنا أطروحة نتيجيّة conséquentialiste أو نفعيَّة. بل يقول العكس، أي ألَّا تكون الأسباب العمليّة سبباً لاعتقادنا. ولا يقول إنَّ المعرفة لا تقتضي منّا أن نكون فضلاء، أو نمثّل شكلاً من تميّز الشخصيّة لكي نعرف. بل يربط الواجبات الأخلاقيّة بالواجبات المعرفيّة، ويقيم رابطاً دائماً - بمعنى الأطروحة ٤ - بين التقييم المعرفيّ épistémique الذي يقوم، برأيه، على ما لدينا من براهين أو معطيات وبين التقييم الأخلاقيّ. أمّا الأطروحة البداهيّة évidentialisme[I] - القائلة بوجوب الاعتقاد، أو عدم الاعتقاد على أساس البداهة، أي استناداً إلى براهين أو معطيات متاحة -، هي إذاً، برأي كليفورد، أطروحة إبيستيمولوجية وأطروحة أخلاقيّة في الوقت نفسه. وتختلف اختلافاً كبيراً عن البداهية الكلاسيكية التي تقتصر على كونها معرفيّة، ويفصل الأطروحة الأخلاقيّة عن

I. يصعب علينا هنا تحاشي لفظة إنجليزية خادعة بحسبان أن لكلمة "évidence" في اللغة الفرنسية، كما في الألمانية معنى البداهة الحدسية والمباشرة، وليس معنى المعطى التجريبي. غالباً ما قمت، بنفسي، بترجمتها بـ"مبدأ الأسباب المعرفية الكافية" ويمكننا القول أيضاً "تسويغ"، لكن المفهوم ليس متوازياً coextensive مع مفهوم "الحجة" لكن يصعب تحويله إلى اسم لعدم مقبوليته كأن نقول "revivalisme (انبعاث)، أو إعادة التأهيل probationnisme""، أو "التسويغية justificationnisme " المترجم الفرنسي لأعمال كليفورد، بينوا غولتيه، ترجم كلمة évidence = بداهة، بعبارة: عناصر الحجة éléments de preuve. وهي ترجمة صحيحة، لكنها تُضعف المبدأ قليلاً، إذ يمكن أن نتوافر على براهين كاملة نستخدمها لكي نفضي إلى الحقيقة (غالباً ما يكون لكلمة preuve =حجة معنى متخيل fictif. فنقول أحياناً إن ما لا يقبل البرهان خاطئ) وفكرة الحجة الناقصة أو الجزئية تعطي الانطباع بأنها حجة ناقصة. لكن الترجمة صحيحة من حيث إن كلمة "évidence" قد تعني أيضاً أنه يمكن أن يكون للبداهة درجات، ولا تقتضي اليقين. ثمة بداهات فعلية وعقلية. ومن ثم فإن évidentialisme، ليست بعيدة عن المعنى الإنكليزي الذي نستخدمه في أغلب الأحيان.

الأطروحة الإبيستيمولوجيّة[1] البداهيّة الكلاسيكيّة أو الدقيقة هي في الحقيقة تلك القائلة إنّه ليس علينا الاعتقاد أو عدم الاعتقاد لأسباب أخلاقيّة، أو لما تمليه علينا الواجبات الأخلاقيّة، بل استناداً إلى براهين وأسباب كافية. غالباً ما نقول، على سبيل المثال: يجب ألّا تكون لدينا اعتقادات عنصريّة أو تمييزيّة بين المرأة والرجل لأنّها اعتقادات غير أخلاقيّة. البداهيّ الكلاسيكيّ évidentialisme يقول بوجوب استناد الواجبات أو أسباب الإيمان بالأطروحات العنصريّة إلى البراهين، وليس لأنّ تلك الأطروحات غير معنيّة بالأخلاق immorales. العنصريّ ليس مخطئاً لأنّه عنصريّ، بل لأنّه يعتمد هذا الاعتقاد بلا حجج. لكن هذا لا يعني وجود رابط وثيق بين الاثنين: العنصريّ يؤمن غالباً بما يعتقد تحديداً لأنّ اعتقاده لا يقوم على براهين أو حجج. ولأنّه يعتقد من دون براهين، فإنّه يجد نفسه مؤمناً باعتقادات نحكم عليها بأنّها غير أخلاقيّة. ويجتاز كليفورد مرحلة إضافيّة بقوله إنَّ الاعتقاد **بذاته** من دون براهين غير أخلاقيّ.

الموقف الذي أودُّ تبنّيه هو صيغة من الموقفين (٣) و(٤)، أي موقف العلاقة المتبادلة المنتظمة بين هذين المجالين على الرَّغم من استقلاليتهما. هناك تداخل جزئيّ بين المعايير المعرفيّة والمعايير العمليّة، من دون تشابه بينها، أو أنّ المعايير الأولى تحتوي المعايير الثانية والعكس صحيح. إني أتبنّى الفكرة القائلة بوجود معيارين للاعتقاد هما الحقيقة والتسويغ القائم على البراهين، وأنَّ ما ينبغي الاعتقاد به ناشئ حصراً عن الحقيقة والبراهين. هذه المعايير ملزمة، لكن ليس بمعنى أنَّها تفرض واجبات نوعيّة: إنَّها معايير أساسيّة constitutives تعود إلى طبيعة الاعتقادات نفسها.

الأطروحة التي نتبنَّاها هنا عبارة عن شكل من البداهية évidentialisme التي ترفض فكرة سيطرة الفرد المباشرة على اعتقاداته. وتتعارض مع التصوّرات النفعيّة التي تعتمد أشكال الإرادويّة volontarisme أو تختصر أسباب الاعتقاد بأسباب السلوك أو أن تقرنهما ببعضهما دائماً، وتقيّمُ الاعتقادات تبعاً لما ينجم عن الفعل من نتائج. وتستند هذه الأطروحة إلى فكرة أنَّ الاعتقاد يهدف إلى المعرفة، وأنَّه يستلزم الاستناد إلى ما **نعرف**. هذا البحث المنفصل حول

---

1. لكن المسألة هنا مُختلفٌ عليها، ولا سيما من نيكولاس وولترستروف أو إيرل وريتشارد فلدمان(٢١).

معايير الاعتقاد هو ما أُطلقُ عليه اسم **الأحكام الأخلاقيَة الأولى** للاعتقاد. ويتناول الاعتقادات عامّةً، لأنَّ الأحكام الأخلاقيّة ناشئة عن المعايير الخاصّة بالاعتقاد التي ينبغي صياغتها أوّلاً. سأحاول بيان أنَّ هذه الأحكام الأخلاقيّة الأولى لا تقتضي عدم مسؤوليتنا عن تلك الاعتقادات حينما يتعلّق الأمر بتشكيلها في إطار البحث (وعموماً في إطار أيِّ نشاط فكريّ). ومن دون أن أذهب إلى حدِّ القبول بالاعتقاد الحرِّ volontarisme doxastique، تراني أتفق مع القول بأنَّ تكوين الاعتقادات ليس سلبياً تماماً. هنا يمكن أن تدخل فكرة الاستعداد والقضية الفكرية، إضافةً إلى فكرة الرذيلة الفكريّة. الفضيلة الفكريّة تعني برأيي التقيُّد بمتطلّبات المعايير المعرفيّة والإحساس بالأسباب المعرفيّة، والرذيلة الفكريّة بوصفها عدم التقيُّد بهذه المعايير والأسباب والتقليل من شأنها.

إنَّ وجود معايير الاعتقاد شيء، والطريقة التي تقود اعتقاداتنا، وتكونها والحفاظ عليها، ومراجعتها شيء آخر. وأُطلق اسم الأحكام الأخلاقية الثانية للاعتقاد، على تلك التي تتعلق بالطرائق التي يمكن لمعايرها المعرفية ضبط سلوكنا المعرفيّ. وتشمل هذه الأحكام الأخلاقية غالبية المجالات التي جرى ذكرها في إطار هذه المناقشات، مثل مجال الاعتقادات الدينية والاعتقادات العلمية، لكنها تمتدُّ لتشمل ما تسميه التقاليد بالفضائل الفكرية. وهنا تلتقي بالأحكام الأخلاقية للفضائل. في التصنيفات الكلاسيكية، نجد أنَّ الحكمة، والحب، والحقيقة، والتواضع الفكريّ، والنزاهة، والمثابرة وغيرها من فضائل، تعود إلى منافع العقل، وتلك التي لها علاقة بالحياة الأخلاقية عامّةً، والتي يقول فوكو إنَّها انتهت مع غياب ديكارت.

إنَّ كثرة "عودة" الفلسفة المعاصرة إلى الفضيلة؛ جعل هذا المشروع يبدو غامضاً. لقد أصبحت الأحكام الأخلاقية للفضائل وإبيستيمولوجيتها فرعين متطورين جداً في الفلسفة المعاصرة، يخدمان مشاريع بالغة التميز في أغلب الأحيان. هناك فكر دينيّ يتصدّى لإزالة العلمانيّة والوهم من العالم، ويهدف إلى إعادة الفضيلة إلى الأخلاق والسياسة. وتكاثرت المشاريع الأرسطيّة الجديدة بدءاً بالفلسفة المسماة "شعبيّة" والبحث عن حكمة جديدة أو قديمة من أجل الجماهير التائهة، وانتهاء بمشاريع أكثر تعقيداً من نوع العودة إلى أفكار توما الأكويني. ليس هذا هو المنظور الذي نعتمده هنا، حتّى لو وُجد من يعدُّ الأخلاق المعياريّة ونظريّة القيم موضوعاً أساسيّاً عليه أن يبدي حدّاً أدنى من التعاطف مع المدرسة الأرسطيّة.

لا يتجاوز هدفنا هنا البحث عن امتدادات الروحانيّة الفرنسيّة حول القيم التي تحدَّث عنها لافل Lavelle، ولوسين Le Senne، وجانكيلفيتش(٢٢) Jankélévitch[I]؛ ولا نسعى إلى تجديد الفضائل القديمة لعصر النهضة لنواجه بها أشكال الليبراليّة السياسيّة المعاصرة على غرار المفكّرين الجمهوريانيين républicaniste. أو السعي إلى تعريف المعرفة connaissance بالاستعدادات والنبوغ كما نُعرّف "إبيستيمولوجيا الفضائل"(٢٤). حتّى وإن كان لهذا الكتاب علاقة بهذه المقاربة الأخيرة أكثر من علاقته بالمقاربات الأخرى التي أتينا على ذكرها، فهو لا يهدف، خلافاً لجميع هذه التيّارات، إلى إحياء مفاهيم تتعلّق بالأخلاق ونظريّة المعرفة القائمة على المنفعة الطبيعيّة أو القانون الطبيعيّ. كما لا يهدف، كالكثير من صيغ إبيستيمولوجيا الفضائل، إلى إدخال الإبيستيمولوجيا أو نظريّة المعرفة الشخصيّة في الأخلاق، كما هو حال الموقف الاحتوائيّ (٣) الوارد أعلاه. بل يقصد التشديد على الدلالة الأخلاقيّة لعدد من المفاهيم الخاصّة بالمعرفة العامّة connaissance. ولئن كان يُعنى بفضائل المعرفة ورذائلها، فليس بمعنى أنَّها تقوم على قدرات وامتيازات محدَّدة تتعلَّق بغايات الحياة البشريَّة. لكن بمعنى أنَّها استجابات لأسباب تقوم، هي نفسها، على معايير. المفهوم المركزيّ الذي أودّ عرضه هنا هو سبب **الاعتقاد**، والقول إنّ الفضائل والرذائل الفكريّة أشكال من الإحساس أو عدم الإحساس بهذه الأسباب.

بما أنَّ الطريقة الفضلى لفهم الفضائل الفكرية تقوم على تصوّر غيابها، فلا بدَّ أن يتناول فصل أساسيّ حول الأحكام الأخلاقية للاعتقاد الرذائل الفكريّة، التي يساوي عددها وتنوّعها الضخم عدد أوصافها وضخامتها. لا أزعم أني أقدِّم هنا إبيستيمولوجيا كاملة عن الرذائل الفكرية، أو أضع قائمة تتضمّنها جميعاً، وإنّما سأكتفي بمناقشة بعضها مثل: الفضول curiosité، والخفّة frivolité واللامبالاة بالحقيقة، والتنفُّج snobisme، والجهل ignorance، والحماقة bêtise والزهوّ الفكريّ، بالإضافة إلى بعض تفرُّعاتها. قد تكون هذه الفصول طويلة جدّاً. ولو درسنا جميع الرذائل والفضائل الفكريّة لتضاعَفَ حجم هذا الكتاب، ودخلنا في خطر ما يسمَّى بالمماحكة casuistique. لكن، كما نعرف، فإنَّ معرفتنا بالفضائل تزداد بالنظر

I. الصحوة البرغسونية، التي تتوافق مع أخلاق الرعاية soin تعود برأيي إلى هذه التقاليد: consolatio bergsoniae.

إلى الرذائل واتّخاذها موضوعاً، ومن الجدير بالإشارة أنّها أقلّ بعثاً على الضجر من دراسة الفضائل. وقد سبق أن تحدَّث بلزاك عن قضيّة أدبيّة صعبة، تتمثَّل في إضفاء الأهميّة على شخصيّة فاضلة. ولا تقلُّ القضيّة الفلسفيّة المعنيّة هنا عنها صعوبة.

قد يرفض البعض التمييز بين الأحكام الأخلاقية الأولى والأحكام الأخلاقية الثانية للاعتقاد. فيقال، لماذا نفصل المبادئ القائمة على طبيعة الاعتقاد نفسه من جهة، والفضائل التي ينبغي لها ضبط ممارسات الاعتقاد في مختلف أنواع النشاطات، من جهة أخرى؟ لماذا لا نساوي الواجبات الفكرية بالفضائل الفكرية؟ وهو سؤال مشروع يطرحه الرافضون، من أصحاب التوجُّه الطبيعيّ، لفكرة وجود قواعد ومعايير عامة وجوهرية للاعتقاد، وأولئك الذين يعدّون الأحكام الأخلاقية للاعتقاد، هذا إذا كانت موجودة، مجرَّد نوع من الصحّة الفكرية التي يمكن مقارنتها بجمعية سياسية أو تشريعية في بلد ما، ومن جهة أخرى، الآخرون الذين يتبنّون إبيستيمولوجيا أرسطية-جديدة أخلاقية وفكرية في الوقت نفسه حول الفضائل[٢٥].

مقاربتي تتعارض مع المفهوم الأول الذي يتَّصف بالانكماش والتوجُّه الطبيعيّ للأخلاق الفكريّة، ويقتصر على مجموعة من الأقوال المأثورة العملية، كما يتعارض مع مفهوم نظرية الفضيلة المعرفية التي تجعل من الفضائل مهارات مكتسبة إرادياً، ومن الرذائل أشكالاً من السلوك السيّئ. إنَّ مفهوم السبب أهم من مفهوم الفائدة bien أو الفضيلة[٢٦]. فما إن يتم تعرُّف السبب في الأحكام الأخلاقية الأولى، يصبح من الضروري أن نرى كيف يمكن أن تكون مغلوطة في تكوين اعتقاداتنا، والحفاظ عليها، ومراجعتها. ينبغي لنظريّة الرذائل الفكرية، الاهتمام بعجزنا عن تعرُّف الأسباب المعياريَّة التي تدفعنا إلى الاعتقاد، والمحاكمة العقلية على نحو عمليّ، والانطلاق منها في البحث المنهجيّ enquête.

التمييز بين الأحكام الأخلاقية الأولى والأحكام الأخلاقية الثانية، الذي أقترحه هنا، يشبه ذلك الذي نقيمه غالباً بين طرفي الإبيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة: فمن جهة هناك الإبيستيمولوجيا "التحليلية" التي تضطلع بمهمة تحديد المعرفة أو الإفصاح عن مبادئها؛ ومن جانب آخر الإبيستيمولوجيا "الناظمة régulative" التي تهتم بطريقة المعرفة في تنظيم ذاتها من خلالها، وإجراء البحث المنهجي. الإبيستيمولوجيا الناظمة لا تُعنى بالمسائل التي تتناول تكوّن الاعتقادات - كمعايير المعرفة، وطبيعة التسويغ المعرفي ومصادره -، بل بالمسائل

التي تعنى بمنهج الموقف الذي ينبغي اتخاذه للقيام بالبحث المنهجي ونوعه، وهو ما أطلق عليه ديكارت اسم "قواعد إدارة العقل"، وسبينوزا "تجديد الإدراك"، ولوك "إدارة الإدراك" - حتى لو اختلف تصوّر هذا عن ذاك حول هذا الموضوع. هذان الشكلان الإبيستيمولوجيان يشملان مسائل متمايزة لا يجوز الخلط بينهما[٢٧]. يميل دعاة الإبيستيمولوجيا التحليلية إلى تجاهل قضايا البحث المنهجي، ولا يهتمون إلا بمسألة تعريف المعرفة العامّة. أمّا الذرائعيون فيميلون إلى تشبيه نظريّة المعرفة بنظريّة البحث المنهجيّ. وهما مستويان مختلفان على الرَّغم من تكاملهما.

©

من ثَمَّ، فإنَّ المسألة التي ستدفع عدداً من قرَّائي إلى التساؤل، هي معرفة وجوب الحديث تحديداً عن **أخلاقيات** للاعتقاد. أليس الاعتقاد، كما يقول فيلهلم بوش Wilhelm Busch [٢٨] كالحب؟، فهل هناك أسباب تدفع إليه؟ ولِمَ يكون هناك أحكام أخلاقية للاعتقاد ولا يوجد أحكام أخلاقية للغيرة، والغضب، أو الكآبة؟ أوَليس الاعتقاد حالة أو موقفاً عقلياً طبيعياً له أسبابه ونتائجه؟ ولِم عليه أن يرتبط بمعايير؟ لِمَ ينبغي أن يُفهمَ السؤال "بمَ ينبغي أن أعتقد؟" بمعنى أحكام أخلاقية جوهرية، وبالأولى، بمعنى أخلاق نوعية للمعرفة؟ لمَ لا يُفهم هذا السؤال بمعنى وظيفيّ؟ ولمَ لا يكفي القول بأنَّ هناك قواعد لتكوين اعتقاداتنا ومراجعتها، والمحافظة عليها في الميادين كافة، وعلى نحو رئيس في الميدان العلميّ، لكن هل المسائل المتعلّقة بما ينبغي لنا الاعتقاد به على نحو عامّ، بعيدة عن متناول أيدينا؟ ألا تكشف عن اهتمام ذي طبيعة دينية، على الرّغم من التحذيرات التي أشرت إليها؟ ألا يعني هذا وعظاً أخلاقياً من دون حقّ، في مجال غريب عن التقييمات الأخلاقيّة؟

لا أزعم أنّي سأقدِّم جواباً شافياً عن هذه الشكوك. لكن، إذا صحَّ مفهوم الاعتقادات الذي سأتبنّاه في هذا الكتاب، القائل بأنَّه عبارة عن أسباب وصفات معياريّة أساسيّة، حينها لا يمكن إلّا أن نطرح على أنفسنا أسئلة تتعلّق بصحّة الاعتقاد وبما ينبغي الاعتقاد به. تبدو هذه الأسئلة في غير محلّها، لأننا نميل إلى سماعها بوصفها تقتضي وجود فرائض نوعيّة للاعتقاد، وأن هذه الفرائض تقبل المقارنة بالفرائض الأخلاقيّة. لكن النقطة الأولى لا تقتضي الثانية على الإطلاق. لأننا غالباً ما نفكّر بالعكس، أي أنه يمكن القول بأن الأوامر injonctions التي أوردها كليفورد

في **أخلاق الاعتقاد**، وعظيّة، وعفا عليها الزمن، **مثلها** مثل تعاليم الفلاسفة الأرسطيين الجدد، الذين يتحدّثون عن فضائل ورذائل فكريّة. بل أودُّ أن أبيّن أنَّ هذه التعاليم المفهومة جيداً، التي لا تحمل أيَّ أثر من العصر الفيكتوريّ، وتخلّصت من أشكالها الوعظية أو الدعوية، هي تعاليم معقولة ومُسوَّغة تماماً، ولا تحتاج إلى أن توضعَ في قالب آخر غير القالب العلماني المحض. الحديث عن معايير للعقل، وعن أحكام أخلاقية المعرفة، وعن فضائل فكرية، ليس خطاباً نخصُّ به الأديرة والكنائس، والمعابد، أو حتى معابد العقل الروبيسبيرية•، أو خطابات توزيع الجوائز تحت أروقة الجمهورية. إنها تتعلق بالصحة العقلية، واللياقة الروحية، والمثال.

يعود قسم كبير من التشكيك في مثل هذا المشروع، إلى الحذر من الأحكام الأخلاقية على نحو عام. فالفلسفة المعاصرة تتضمن الكثير من الأحكام الأخلاقية، ولا يتردَّد النيتشويون•، مثلهم مثل الدَّاعين إلى حدٍّ أدنى من الأحكام الأخلاقيّة، بإضافة "الكثير من المحافظة الدينية moraline•" أليست الأحكام الأخلاقية الفكرية كما يقول عنوان كتاب تادوز كوتاربينسكي(٢٩) Tadeusz Kotarbinski، مجرد القيام بعمل[I] جيد؟ في حقيقة الأمر، ينبغي أن نتحدَّث عن أحكام أخلاقيّة فكريّة بالمعنى الذي يتحدَّث به مارسيل إيميه Marcel Aymé عن الراحة الفكرية: لأنَّ مجرَّد متعة العمل تصنع مبادئ محترمة صحيحة، من دون أن يكون التذكير بها ضرورياً(٣١). ألا يعرف المرء حينما يمارس نشاطاً فكرياً، أو يستخدم عقله، ما الحكم السليم، والمحاكمة العقليّة السليمة، أو الخداع، أو الضياع؟ فلمَ إذاً نضيف إلى كتب المنطق التي تدرس القواعد في هذا المجال كتاباً في الأحكام الأخلاقية؟ وهل يحتاج البستانُ إلى **أحكام أخلاقية للحديقة**؟ يبدو أن هذا هو الصواب، لكن إذا تساوى هذا الكمّ من العناية الصحية بمقدار ما يوجد من مهام، فهناك خوف على ضياع المعنى العام للمعايير الأخلاقية واستقلالية الميدان المعرفيّ.

في هذا الكتاب كلّه، يتمتَّع المسكوت عنه بأهميّةٍ ما نفصح عنه. أوّلاً، إنَّه، على الرَّغم من العنوان، ليس كتاباً في الأحكام الأخلاقيَّة أو في الفلسفة الأخلاقيَّة المعياريَّة؛ بل له علاقة بما وراء الأحكام الأخلاقيَّة méta-éthique التي تدرس طبيعة القيم والمعايير، ومعاني الأحكام

I. لقد عمل روجيه بوفييه R.Pouvier على توسيع أفكاره على نحو ذكي. أقدّر عالياً النقاط التي انطلق منها terminus a quo، لكنني نادراً ما أتفق مع خواتيمه ad quem.

الأخلاقيَّة. وبذلك فهو يُدخل مفاهيم مثل الفريضة، والواجب، والقيمة، والفضيلة الفكريَّة، والمعيار، وبهذا المعنى فهو يدرس المفاهيم التي تنتمي إلى الأحكام الأخلاقية، لكنَّه لا يدرس قضايا أحكام أخلاقية الدرجة الأولى. فضلاً عن هذا، ومع أننا هنا إزاء قضايا مثل قضيّة طبيعة الوعد promesse أو الكذب (مع أن لمناقشة قضية الوعد promesse هنا علاقة بالكذب)[٣٢]. بعدها، فإن جميع القضايا التي تمت مناقشتها هنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا نظرية المعرفة، لكنها تبقى في الصف الأخير، ولا تحتل مقدمة المشهد. وكما أن جميع القضايا التي نناقشها هنا تلامس طبيعة الاعتقاد، وتنوعاته، وأشكاله التي تنتمي إلى فلسفة الروح لكنّي لن أقول هنا الكثير حول هذه المسألة، وحول مختلف أشكال الاعتقاد، والقبول، والحكم، أو حول قضية معرفة ما إذا كان للاعتقادات درجات.

في الفصل الأوّل، سأعرض المناقشات الكلاسيكيّة الخاصّة بالأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد، والتحدّيات التي ينبغي لها مواجهتها، وقضيّة طبيعة الواجبات والمعايير المعرفيّة، وقضيّة المسؤوليّة التي يمكن أن نضطلع بها إزاء اعتقاداتنا، إضافة إلى شكل **البداهية** évidentialisme الذي أتبنّاه. في الفصل الثاني، عمدتُ إلى تحليل مفهوم السلوك المعرفيّ وحدوده. في الفصل الثالث، سأناقش الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد في الميدان الدينيّ، وأتبنّى البداهية évidentialisme في مقابل النفعيّة pragmatisme، ولا سيّما بأشكالها المعاصرة. وفي الفصلين الرابع والخامس سأحلِّل كيفية الانتقال من نظريّة المعرفة وأسبابها إلى نظريَّةٍ تتحدَّث عن كيفيّة ضبطها بالفضائل الفكريّة. وفي الفصل السادس، سأحاول القول إنّ هذا المنظور قد لا يكون غريباً عن منظور ديكارت. أمّا الفصول الأخرى، فتناقش تطبيقات الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة على حالات أنموذجيّة من الرذائل الفكريّة: كالفضول، والوقاحة، والحماقة التي ربّما تكون الخطيئة الأصليّة في ميدان المعرفة. بعد ذلك، سأعقد فصلاً خاصّاً بالرذائل السياسيّة، لأعود في الخاتمة إلى مسألة الوعظ الأخلاقيّ moralisme.

يا للأسف، تخلَّيت عن عنونة هذا الكتاب Ethique cléricale= **الأحكام الأخلاقيَّة الكهنوتيَّة**، لما يمكن أن يسبّبه هذا العنوان من تشويش لدى مَن لم يقرؤوا كتاب Trahison des clercs **خيانة الكهنة**[٣٣]

القسم الأوَّل

أسبابُ القبول
والأحكامُ الأخلاقيَّة للاعتقاد*

* القبول يعني القول مع احتمال الخطأ عن قضية بأنها صادقة. أما الاعتقاد فهو دليل للسلوك [المترجم].

I. الأحكامُ الأخلاقيَّة الأولى للاعتقاد

١. قضيَّةُ كليفورد

تهدف الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد الإجابة عن السؤال الآتي: "ما الذي يجب عليَّ قبوله؟" لكنَّ هذا السؤال يحمل من المعاني بمقدار ما تحمله كلمتا "واجب"، و"صدّق" فهل سؤالنا هذا سؤال أخلاقيّ: "ما الذي يجب عليَّ قبوله أخلاقياً (حول ما هو جيد أو حول ما يجب عليَّ فعله)؟"، أو سؤال إيبستيمولوجي محض: "ما الذي يجب عليَّ قبوله كي تكون اعتقاداتي مُسوَّغَة (معرفياً) أو يمكنها اكتساب مكانة المعرفة؟"، أو السؤال العمليّ الآتي: "ما الذي يجب عليَّ قبوله لبلوغ مثل هذه النتيجة وخدمة مثل هذه الغاية (خدمة مصالحي، الإحساس بالارتياح، الشعور بالسعادة؟)" هذه الأسئلة الثلاثة بالغة الاختلاف: الأوّل له علاقة بالواجب، أو بالفرائض بمعناها الأخلاقيّ، والثاني يتعلّق بالواجب أو بالفرائض بمعناها المعرفيّ - بافتراض قبول وجود معنى تمييزيّ لهذه المفاهيم المُطبَّقة على هذا المجال -. يبدو كلا السؤالين حاسمين وقاطعين. السؤال الثالث يتعلّق بالمعنى الأداتيّ instrumental لكلمة "يجب" بما تنطوي عليه من شرط وافتراض، كقولنا: "إذا أردتَ أن تنجح في الامتحان، يجب عليك العمل" هل ينطوي مجال الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد على أن يستبعد أحد هذه الأسئلة السؤال الآخر؟ أو يفترض وجود معنى "يجب" الذي يمكن أن يُطبّق على المجال الأخلاقيّ، أو المجال المعرفيّ، أو المجال العمليّ؟

إنَّ مجرَّد الحديث عن فكرة الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد هي فكرة غريبة، لأننا لا نرى، للوهلة الأولى، لماذا يقتضي امتلاكنا - إذا كان هذا ممكناً - واجبات أخلاقيّة خاصّة باعتقاداتنا مهما كان نوعها، تتعلّق بالمكانة المعرفيّة لهذه الاعتقادات. لأنّ الواجبات الأخلاقيّة هي أولاً واجبات الفعل devoir-faire، الخاصّة بأفعالنا، بينما اعتقاداتنا ليست أفعالاً، للوهلة الأولى على الأقل. فإن قلنا، مثلاً، يجب ألَّا تكون لدينا اعتقادات عنصريّة، فذلك ليس لأنّ الاعتقادات العنصريّة معيبة على نحو أو آخر من وجهة نظر معرفيَّة. قد تكون كذلك، وهي

كذلك بالفعل، لكن لومنا لها ليس لأنّها قد تكون مغلوطة وغير مثبتة على نحو صحيح، بل لأنّ العنصريّة موقف معيب من الناحية الأخلاقيّة. في المقابل، لا نرى كيف يمكن أن تترتَّب نتائج أخلاقيّة على ما لدى المرء من اعتقادات مسوَّغة ومؤكَّدة. صحيح أنَّ اثنين زائد اثنين يساوي أربعة، وأنَّ العشب أخضر. لكن، هل يترتَّب على هذا أيّ شيء له علاقة بتقييم أفعالنا؟ لو قتلتُ فردين، وبعدها اثنين آخرين، واعتقدتُ أنّني قتلت ثلاثة أفراد، فما أُلام عليه ليس خطئي في الجمع، بل ارتكابي القتل. وإذا كان اثنان زائد اثنين يساوي أربعة، وأنّ العشب أخضر، فهل يترتَّب عليّ فرائض إزاء هاتين الحقيقتين؟ هل يتوجَّب عليَّ قبولها؟ ولمَ يتوجَّب عليَّ قبول مثل هذه السفاسف؟ وهل يمكن أن يطالني عقاب إذا لم أصدّقها [أعتقد بها]؟ الردّ المناسب على واجب معيّن هو نوع من الفعل، ولا نرى لمَ يترتَّب على حقيقة واقعة أو سببية واجبات تتعلَّق بأفعالنا - وهي نقطة مألوفة في الفلسفة منذ هيوم Hume[I] على الأقلّ. حتَّى إن قبِلنا بسهولة بأنّ امتلاكَ اعتقادات مُسوَّغة، أو مؤكَّدة شرط كافٍ (وربّما ضروريّ) للسلوك، ولنجاح أفعالنا، فهذا لا يعني أن يكون الاعتقاد نوعاً من الفعل.

ثمَّةَ سؤالان يحتلّان صلب قضايا منطقة الـ"يجب" هذه. السؤال الأوّل هو معرفة ما إذا كان لـ"يجب" هذه معنى مطلق لا حدود له، أي ما إذا كان أمراً حاسماً، أو هو أمر مشروط وافتراضيّ خاصّ ببعض الغايات أو الظروف. بالمعنى الثاني، هذه الـ"يجب" يمكن أن تتعلّق بموضوع أو بهدف نسعى إلى بلوغه، سواء كان هدفاً إدراكياً (بلوغ الحقيقة) أم غاية عمليّة. قد يقول قائل: "يجب عليك أن تعتقد [تؤمن] بأنّك ستنجح في الامتحان، لأنّ هذا يمنحك الشجاعة، ويجعلك تنجح في الامتحان"، وبهذا المعنى فإنّ الـ "يجب" هنا أداتي (نفعي)، جاءت لغاية معيّنة. لكن، يمكن أن يقال لي أيضاً: "يجب أن تعتقد بأنّك ستنجح في الامتحان، إذا أردت أن تكون سعيداً"، وبهذا المعنى فإنّ "يجب" هنا أيضاً أداتي (نفعي)، بغية هدف نهائيّ أو حاسم، هو أن تكون سعيداً. لكن الهدف المعنيّ ليس بالضرورة هدفاً عملياً أو له علاقة بالبحث عن السعادة. وقد يكون أيضاً إدراكيّاً أو معرفيّاً، إذا كنا بصدد البحث عن الحقيقة أو المعرفة لنفسيهما بوصفهما هدفين نهائيين - على افتراض أن لهذا معنى أيضاً.

I. يمكننا طبعاً رفضها(١)، لكنها جزء من المعنى المعياري العام، إذا جاز القول.

يبدو السؤال الثاني قد افترضته الأسئلة الأخرى مسبقاً: إذا كان ثمَّة واجبات تتعلّق بالاعتقاد، ألا يترتّب على هذا أن تكون الاعتقادات أنواعاً من الأفعال، بحسبان أنَّه لا يمكننا الخضوع للواجبات إلّا إذاأنجزنا بعض الأشياء؟ ألا يفترض هذا في المقابل أن تكون الاعتقادات إرادية بطريقة ما، أو تحت سيطرة مقاصدنا مثلها مثل أفعالنا؟ لكن كيف يمكن هذا؟ في الظروف العادية تكون اعتقاداتنا خاضعة لإرادتنا، لأنّ الاعتقادات في أغلب الأحيان، استعدادات أو عادات خارجة عن سيطرتنا. لو استطعنا تخيُّل ظروفٍ يمكن أن تكون تحت سيطرتنا (مثلاً حينما نسعى بأنفسنا إلى امتلاكها أو تحمّل نتائجها لأننا نأمل منها فائدة معينة)، لن يقول أحد على نحو عاديّ إنَّ هذه هي الحالة، أو يجب أن تكون كذلك. إذا شئنا الإبقاء على هذه الفرضيّة - أي فرضيّة الاعتقاد الحرّcroyance doxastique - يجب تحديد المعاني النوعيّة التي يمكننا فيها قبول أنّ الاعتقادات إراديّة وخاضعة للاضطلاع بالمسؤوليّة. وإلّا، فينبغي رفض مفهوم الواجب نفسه بالنسبة إلى الاعتقادات. فضلاً عن هذا، فإنّ السؤال "ما الذي يجب أن نعتقد؟" يتَّسم بعموميّة بالغة؛ بحيث لا يتَّضح لنا كيف نطرحه. ثمَّة أنواع عدَّة من الاعتقادات: اعتقادات تجريبية، واعتقادات الحسّ العام، والاعتقادات العلميّة، والدينيّة، والأخلاقيّة، والسياسيّة، وما إلى ذلك؛ ويبدو صعباً تخيُّل قدرتنا على وضع جواب واحد لها جميعاً. وتختلف التحدّيات حينما أتساءل عمّا إذا كان ثمَّة عصير في البرَّاد، أو إذا كانت ثمَّة حياة مستقبليّة سأكون ملعوناً فيها. أخيراً، هناك أشكال عدَّة للقبول والمواقف المرتبطة بالاعتقاد من دون أن تكون مشابهة له: كالرضا، والافتراض، والتخمين، والحكم، والقبول، والثقة، والإيمان، إلخ. بعضها يقترن بوضوح جزئيّ بأفعال عقليّة ومقاصد، لكن الأمر لا ينطبق عليها جميعها. هل يمكن تطبيق الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد على جميع هذه الحوادث العقليّة الإيجابيّة والسلبيّة، وإذا كانت كذلك، فهل تطبّق عليها بالطريقة نفسها؟

لهذه الأسئلة تاريخ طويل، يعود أساساً إلى النظريّات الرواقيّة حول مفهوم الرضا (القبول) assentiment، والمناقشات التي دارت بين آباء الكنيسة وفلاسفة عصر الإقطاع حول طبيعة الإيمان وعلاقته بالمعرفة والعقل، كما تعود إلى نظريّات الحكم والقضيّة المنطقيّة proposition التي لا يسعنا إعادة سردها هنا[٢]. سأعود في الفصل الرابع إلى خلفيّات تلك

المناقشات لدى كلٍّ من ديكارت ولوك. لكنّي، في هذا الفصل، سأتبع التقاليد الحديثة، طارحاً تلك الأسئلة انطلاقاً من دراسة ويليام كليفورد الأحكام **الأخلاقيَّة للاعتقاد** éthique de la croyance (١٨٧٧)[٣] التي يدعونا فيها إلى تأمّل حالة أحد مُجهّزي سفن سكت عن شكوكه "بوعي منه وبإرادته" حول حالة أحد مراكبه، وترك العديد من المهاجرين يصعدون على متنه، فغرق المركب بمن وما فيه. فسأل كليفورد: "ماذا نقول عن هذا المُجهِّز؟"

لا شكَّ في أنَّ الرجل مذنب، لأنَّه تسبَّب بموت هؤلاء المهاجرين. لنفترض أنَّه كان يعتقد صادقاً أنَّ سفينته كانت فيحال جيدة؛ فإنَّ صِدق قناعته لا يمكن أن يكون لمصلحته، لأنَّه لم يكن يملك الحقَّ بهذا الاعتقاد بناءً على عناصر ما كان لديه من برهان. فهو، في الحقيقة لم يكوّن اعتقاده بناء على بحث منهجيّ متأنٍّ، بل بالسكوت عن شكوكه. ومع أنّ هذا قد جعله واثقاً جداً بأنه يستحيل على اعتقاده هذا أن يجعله يفكّر فيغير ذلك، لكن بما أنَّه ركن إلى هذا الاستعداد النفسيّ عن سابق وعي وتصميم، فلا بدَّ أن يُعدَّ مسؤولاً[٤].

يضيف كليفورد رأيه المعروف: "يخطئ من يعتقد بأيّ شيء بناءً على معطيات ناقصة[٥] حيثما كان، ودائماً ومهما كان " وهو ما يسمّى مبدأ maxime كليفورد. لكن هذا المبدأ غامض جداً، أو يكمن غموضه، في كلّ الأحوال، في الصيغة التي عرضه بها كليفورد: بأيّ معنى أخطأ المُجهِّزُ باعتقاده أنّ سفينته موثوقة؟ هل أخطأ لأنّ موقفه المُهمِل -غرق السفينة - أدَّى إلى نتائج كارثيّة؟ أو لاعتقاده بأنَّ مركبه كان بحالة تسمح له بالإبحار بناء على أسباب ناقصة؟ وهل يُعزى خطؤه إلى إهماله المعرفيّ، أو إلى نتائج هذا الإهمال؟ يبدو أنَّ كليفورد يُلمّح إلى أنَّ الإهمال يقتضي النتائج المترتِّبة عليه، أي أنَّ الاعتقاد المبنيَّ على معطيات ناقصة، يؤدِّي دائماً إلى نتائج كارثية من الناحية الأخلاقيّة. لكنَّنا لا نرى لماذا يكون مجرَّد امتلاك اعتقادات مغلوطة مبنية أو قائمة على معطيات ناقصة أمراً يستحقّ اللوم: جميعنا خطّاء، أو من شأنه أن يحكم استناداً إلى معطيات غير أكيدة، وكوننا نخطئ أو نسيء الحكم، حتَّى المضي في الخطأ، ليس سبباً يودي بنا إلى الجحيم. كليفورد نفسه يبدو قابلاً لهذا القول، لأنه يفصل التكوُّن الخطأ للاعتقاد عن نتائجه المحتملة، أو الحقيقيَّة:

دعونا نغيّر الحالة ونفترض أنّ القارب كان آمناً وأنجز هذه الرحلة، ومثلها الرحلات الأخرى بكلّ أمان، فهل يخفّف هذا الإنجاز من وطأة الذنب؟ لا، على الإطلاق. في الحقيقة، ما إن يتمَّ إنجاز الفعل، فإمَّا أن يكون دائماً جيداً، وإمَّا غير جيّد، ولا يمكن لأيّ احتمال خاصّ بنتائجه، سواء كانت جيدة أم سيّئة، أن يغيّر في الأمر شيئاً. الرجل، في هذه الحالة، لا يكون، بكلّ بساطة، بريئاً؛ ولن يكون، ببساطة، مذنباً. الاعتقاد يكون جيداً أو مغلوطاً تبعاً لأصله، وليس تبعاً لما اعتُقِد به؛ وبالطريقة التي تمّ بها تكوّنه، وليس تبعاً لمضمونه، ومن الحقّ الذي نملكه أو لا نملكه في تكوينه بناءً على معطيات كنا نملكها وليس تبعاً للحقيقة أو الخطأ[٦].

هنا، يبدو كليفورد أنه يحصر المسؤولية بتكوين الاعتقاد، ثمَّ يبدو أنه يحصر مبدأه بالمجال المعرفيّ فقط. ثمَّ، فإنَّ مبدأ كليفورد لا يقول سوى الآتي: يرتكب الإنسان الخطأ في **المجال المعرفي فقط** (وتالياً فهو ليس خطأ أخلاقياً) حينما يعتقد استناداً إلى معطيات غير كافية. إنَّنا لا نعتقد كما ينبغي، ليس لسبب أخلاقيّ (سواء كان مردّ الاعتقاد أسباب أفعالنا، أو عدم تطابقها مع الموجبات)، بل لأنّ طبيعة الاعتقادات تستجيب لأسباب معرفيّة محضة، سببها درجة التسويغ أو الحجج التي نتوافر عليها. الحقيقة أنّ كليفورد يتّفق مع ما نسمّيه في نظرية المعرفة المعاصرة **البداهية** évidentialisme:

(E) يجب ألَّا نعتقد إلَّا استناداً إلى معطيات أو براهين كافية.

دعونا الآن نترك جانباً مسألة ماهية هذه البراهين- أو عناصر البرهان- أو كيف يجب أن تكون كافية، لأنّها مسألة عويصة. يتَّضح أنَّ الـ"**يجب**" هنا، معرفية محضة، فهي تعني المواصفات المعرفيّة للاعتقاد: أي طريقة تكوّنه ومسوّغه، الخاصين بالحقيقة الممكنة للاعتقاد. كلّ ما يقوله هو ما إذا يجب أن يكون لاعتقاداتنا المعرفية أو الإدراكية المحضة مكانة معرفية إيجابيّة. إنّه مبدأ معياريّ وليس وصفياً، لأنّنا جميعاً نتَّفق على أنَّنا نعتقد (نؤمن، نصدّق) من دون سبب، ولأسباب عدَّة، وأننا لا نكفّ عن إطلاق الأحكام الطائشة وغير العقلانيّة، لأنَّ ذلك سمة نفسيّة وبشريّة. لا ينكر أحد أنّ السيّد فيوبوا في قصّة توبفر Töpffer• يعتقد أنّ الموضوع المحبوب يعيد إليه حبّه: السيّد فيوبوا يعتقد ذاك؛ بحيث إنَّه كلّما كان أمام حجّة

معاكسة، يشرع في الانتحار، فيفشل ثمّ يغيّر شرشفه[٧]. إذا اختزلت مسألة الأحكام الأخلاقية للاعتقاد بملفوظ الأطروحة البداهية (E)، تكون فقط من شأن نظريّة المعرفة والطريقة التي نحدّد بها ما هو الاعتقاد المُسَوَّغ، أو سبب توق هذا الاعتقاد لأن يحظى بمكانة المعرفة. ويقول إنّ علينا امتلاك اعتقادات مُسوَّغة والسعي إلى تكوين مثل هذه الاعتقادات، لكن هذه الـ "يجب" ليست لها أهميّة الحكم الأخلاقيّ، بمعنى أنه يستلزم أفعالنا ونتائجها العمليّة. كما لا يوجد أحكام أخلاقية [مبادئ أخلاقية] محضة للاعتقاد. بل إنّ الأطروحة (E) تكون تافهة إذا عنت القول: بما أنّ الاعتقاد مُسوَّغ بالبراهين، فإذا افتقرنا إلى البراهين، أو كانت براهيننا غير كافية، فلن نعتقد كما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد[٨].

لكنَّ الأطروحة (E) أبعد ما تكون عن كونها أطروحة إبيستيمولوجية يقبلها جميع المتخصّصين بالإبيستيمولوجيا. لكن، يمكن القول، بنحو خاصّ، إنّ المعطيات المتوافرة أو البراهين غير كافية، بل قد لا تكون ضروريّة لتسويغ الاعتقادات، وأنّ الضروريَّ هو أن تكون اعتقاداتنا حقيقيّة؛ حقيقيّة لأنّها نتيجة عمليّات موثوقة، أو سببيّة étiologie، وهذا هو الموقف الوثوقيّ fiabiliste[٩]. وهو، بمعنى من المعاني، لا يختلف مع أطروحة كليفورد، لأنه يتحدَّث أيضاً عن "أصول" اعتقاداتنا. لكنّه لا يدرس هذه الأصول كما يدرسها صاحب التوجّه الوثوقيّ fiabiliste، أي بوصفها عمليّات سببيّة فقط، ولا يفصل هذه الأصول عن المعطيات التي استندنا إليها في تكوين اعتقاداتنا. كما يمكن القول إنَّ السببيّة الجيّدة تكمن في تسويغ العمليّات بمقدار ما تكمن في بعض الاستعدادات الموثوقة للمنفّذين agents التي تتضمّن طرائق اكتساب الاعتقادات والمهارات التي يتمكّنون من الحصول عليها لبلوغ المعرفة. وهو الموقف الذي تعتمده إبيستيمولوجيا الفضائل. هذه المواقف الثلاثة لا تقتضي أن يكون المُنَفِّذ agent الذي يكوّن اعتقاداته مسؤولاً عنها - ولا سيّما الموقف الوثوقيّ fiabiliste بنحو خاص. لكن، كلّما اتفقنا على ازدياد الدرجة التي ينخرط فيها المُنَفِّذ في الأفعال ويكتسب مهارات لتكوين شكل الإدراك cognition، اقترنت أحكامنا المعرفيّة بأحكامنا على ما يفعله الفواعل sujets، فإنّنا نقترب من فكرة إمكان وجود سلوك معرفيّ، ثمَّ من فكرة وجود أحكام أخلاقيّة للإدراك الذي يتشابه بشكل قويّ مع أحكام أخلاقيّة الفعل. لكن هذه المناقشات تبقى حكراً على المجال المعرفيّ؛ ولا تسمح بمقارنة الواجبات المعرفية بالواجبات الأخلاقية éthiques.

لكن الصيغة العاديَّة للأطروحة البداهية، لا تعبّر عن موقف كليفورد، لأنّه لا يكتفي بتأكيدها، ولا يحصرها في المجال المعرفيّ. ويشير إلى أننا حينما نعتقد استناداً إلى معطيات غير كافية، لا نرتكب خطأً معرفياً فحسب، بل خطأً أخلاقياً أيضاً. ويشدِّد على العلاقة بين الاعتقاد والعمل حينما يقول باستحالة فصل الاعتقادات عن تأثيراتها على الأعمال التي يمكن أن تفضي إليها. ويعلن أنه "في كلّ مرّة نستسلم فيها للاعتقاد لأسباب غير كافية، فنحن نُضعف قدرتنا على السيطرة الذاتية، والشكّ، وتقدير ما لدينا من معطيات(١١) بطريقة نزيهة ومنصفة[I]" بل يذهب إلى حدِّ القول إنَّ الإنسان الذي يحتفظ باعتقاد اكتسبه في طفولته من دون أن ينظر أو يشكَّ فيه، إنَّما يرتكب بهذا "خطيئة بحقِّ الإنسانيَّة"(١٢). وخلافاً لما جاء في المثال الذي يتحدَّث عن مُجهّز السفن، فإنَّ العبرة المعنية هنا ليست عبرة نتيجيّة conséquentialiste، بل بالأحرى صيغة فيكتوريَّة* لأنموذج عصر الأنوار أو الإلزام الكانطيّ القائل بأنَّ من لا يستخدم قدراته الفكريّة على نحو صحيح، لا يستحقّ إنسانيته. وهو قول لوك نفسه:

> من يعتقد بلا سبب يدعوه للاعتقاد يمكن أن يكون مُحباً لأوهامه، لكن ليس صحيحاً أنه يبحث عن الحقيقة بالروح التي ينبغي أن يبحث عنها من خلالها، ولا يعبّر عن طاعةٍ مشروعةٍ لسيده الذي يريد منه استخدام قدراته في تمييز الأشياء التي أثراه بها لتجنيبه الوقوع في الأغلاط والأضاليل. ومن لا يستخدمها لهذه الغاية، حينما تكون في متناول يده، فهو لا يسير في الطريق القويم إلا مصادفة، ولا أدري إن كان نجاح هذا الحادث يصفح عن سوء سلوكه. لكن الأكيد على الأقل هو أنه مسؤول عما يرتكب من أخطاء؛ فعوضاً عن أن يستخدم النور والملكات التي حباه الله بها، ويصدق في دأبه على اكتشاف الحقيقة بما يملك من براعة، يمكنه أن يحقق هذه الرغبة بأداء واجبه كأي مخلوق عاقل، وقد يحدث ألا يعثر على الحقيقة، لكن بحثه لا يبقى من دون نتيجة(١٣)"

I. يبدو كليفورد هنا قريباً من ألكساندر بين A.Bain وتصوره للاعتقاد بوصفه استعداداً للفعل، الذي ألهم أيضاً كلاً من بيرس Peirce وجيمس James ("يسهل علينا القبول بأن الحالة الذهنية المسماة اعتقاداً تقترن بنشاطنا في كثير من الحالات. لكنني أنوي التعمّق أكثر للتأكيد بأنه لا معنى للاعتقاد بمعزل عن مرجعية أفعالنا؛ ويضع جوهره أو مكانته في منطقة الإرادة")(١٠)

يبدو أنَّ لوك، مثله مثل كليفورد، يشبه الواجب المعرفي بالواجب الأخلاقي. كليفورد يستلهم مباشرة الطريقة التي يصوغ بها لوك المبدأ البداهي évidentaialiste الوارد في الفصل الشهير حول الحماسة من الكتاب رقم IV من **دراسة حول الإدراك البشري**: "عدم قبول القضية بيقين أكبر ممَّا تسمح به البراهين التي تأسَّست عليها[١٤]" وتُسمّى هذه الصيغة، في بعض الأحيان، "المبدأ الأول الذي وضعه لوك حول الأحكام الأخلاقية للاعتقاد"[I]

دعونا نطلق مصطلح "البداهة الأخلاقية" على المفهوم الذي يقرن على نحو وثيق التقييم الإبيستيمولوجي بالتقييم الأخلاقي ليميزه عن البداهة الإبيستيمولوجية فقط (E). إنَّها صيغة من الأطروحة التي أطلقتُ عليها اسم احتواء الإبيستيمولوجيا في الأحكام الأخلاقيّة، بالمعنى الوارد في الأطروحة (٢) [من مقدمة هذا الكتاب]. ويمكن أن تُفهم أيضاً، بمعنى أضعف، حينما تقول بوجود تقاطع أو علاقة متبادلة منتظمة بين تقييماتنا المعرفية وتقييماتنا الأخلاقية - بالمعنى الوارد في الأطروحتين (٣) و(٤) (ص٣٧). ويبدو أنها تقول بوجود واجبات معرفية هي، في جزء كبير منها على الأقل، واجبات أخلاقية؛ وتقتضي أن يتحمل الفواعل sujets مسؤولية اعتقاداتهم، ثمَّ يمكن، على الأقلّ من حيث المبدأ، تقييمهم وانتقادهم بسببها بطريقة مشابهة، وقد تشبه الطريقة التي قُيموا وانتُقدوا من خلالها على أعمالهم.

من المهمّ ملاحظة أنَّ ويليام جيمس W.James يشترك في كتابه **إرادة الاعتقاد** (١٨٩٦) الذي ردّ فيه على كليفورد معه في العديد من أطروحاته[١٦]. يتحدَّث جيمس أيضاً عن "واجبينا المعرفيّين"، أي واجب البحث عن الحقيقة، وواجب تحاشي الغلط - لكنه يقول إنَّ ما يعدّه كليفورد خطأً هو مسموح: إذ يمكننا الاعتقاد استناداً إلى معطيات غير كافية، في "خيارات حقيقية"، أي تلك الخيارات التي يكون فيها اتخاذ قرار بين "فرضيتين حيتين" - أي لكل منهما "جاذبية تتعلّق بالاعتقاد حتى لو كان في أدنى درجاته -هامّ أو حياتيّ وتتطلّبهُ الظروف" (في مقابل الحالات التي لا نجد أنفسنا فيها مضطرّين إلى اتخاذ قرار بين فرضيتين

I. يميز وولتر ستروف Wolterstroff قاعدتين لدى لوك: "مبدأ المُعطيات الكافية": "اكتساب المعطيات الكافية استناداً أو خلافاً لقضية مثل قولنا إن كلّ معطى عبارة عن شيء نعرفه، وكقولنا بأن مجموع معطياتنا كافية"، و"مبدأ التقييم": "فحص المعطيات الكافية التي جمعناها بطريقة تمكننا من تحديد قوتها الحاسمة إلى أن نرى ما هي احتمالية القضية القائمة على هذه المعطيات"[١٥]

متاحتين، أو في الحالات التي يكون فيها الخيار المتاح عادياً[١٧] حينما تكون الخيارات حقيقيّة فإنّ "طبيعتنا العاطفية" التي تتعارض مع أسبابنا الفكرية للاعتقاد، تلزمنا باتخاذ قرار لاختيار بين الاعتقاد بشيء ما والاعتقاد المعاكس، حتى، ولاسيما، حينما لا تكون المعطيات متوافرة لدينا كافية لحسم خيارنا:

> ليس من حق طبيعتنا العاطفية أن تحسم خيارنا فقط، بل يجب أن تحسمه حينما لا يمكن اعتماد خيار حقيقيّ بين قضيتين يقوم على أسس فكريّة؛ في مثل هذه الأحوال، يُعدُّ الحكم بعدم وجوب حسم المسألة وتركها مفتوحةً، بمنزلة قرار عاطفيّ، ويترافق بالخطر نفسه الناشئ عن التخلّي عن الحقيقة[١٨]

هنا، يشنّ جيمس هجوماً مباشراً على القاعدة البداهية، ويوصي بتعليق الحكم حينما لا تتفوّق المعطيات التي لصالح اعتقاد ما على المعطيات التي لصالح الاعتقاد المعاكس. يرى جيمس أنه حينما تكون "الخيارات" أصيلة أو حيويّة، فإنَّ هذا الموقف يعدُّ أفضل وصفة لجبن المعرفيّ. إنَّ واجباتنا المعرفيّة، بحسب جيمس، تقوم على البحث عن الحقيقة وتحاشي الغلط. لكنَّ الاثنين ليسا متكافئين. فمن يقول إنّه: "من الأفضل أن يحرم المرء نفسه دائماً من يّ اعتقاد على أن يعتقد بالخطأ" فهو يعبّر عن الرعب الشخصيّ الذي ينتابه من كونه مخدوعاً. فإذا كنا، في "الخيارات الحقيقية"، وكذلك في غالبية ظروف الحياة اليوميّة، أمام خيار البحث عن الحقيقة حتّى لو تعرَّضنا لخطر ارتكاب الغلط، فإنَّ جيمس واضح بقوله إنَّ هذا الخيار هو عبارة عن قرار، ثمَّ فإنَّ الاعتقاد بهذا المعنى، يعدُّ فعلاً إرادياً. لكن، في المقابل، لا يرى جيمس يَّ ضير باتباع مبدأ كليفورد حينما يتعلَّق الأمر بموضوعات علميّة محضة، أو بمجالات لا تكون فيها خياراتنا الحياتية عرضة للخطر. لكن، حتَّى في حال الخيارات الحياتيّة، كما لاحظت سوزان هاك S.Haack[١٩]، فإنَّ جيمس لا يميّز، مثله في هذا مثل كليفورد، التقييم المعرفيّ عن لتقييم الأخلاقيّ. ربّما يقصد، كما قصد كليفورد، تشبيههما ببعضهما، حتى وإن كان يرفض لبداهية الصارمة والنزعة الفكرية intellectualisme [العقلية] عند كليفورد وما يعدُّه ممنوعاً يراه مسموحاً.

المسألة التي يطرحها جيمس على نحو خاصّ، هي مسألة معرفة ما إذا كان علينا، بين الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد، تفضيل الأسباب المعرفية أو "الفكرية" وليس الأسباب

التي يمكن تسميتها الريْبيّة أو النفعية، أي عدم تفضيل أيّ سبب حينما تقود العاطفة أو الانفعال رغباتنا أو أفعالنا. هنا نجد أنفسنا إزاء حالات يكون فيها اكتساب الاعتقاد وسيلة لتحقيق غاية خاصَّة: راحتنا، صحّتنا، وربّما حتّى سعادتنا، وكذلك الحالات التي تكون فيها هذه الغاية "حيَّة" أي لازمة أو أساسية لحيواتنا. وهو حتماً ليس أول من طرح هذه المسألة، لأنّها واضحة في صلب الحجّة الباسكاليّة pascalien حول الرهان pari. إذا كان اعتماد هذه القناعة أو تلك أكثر منفعة لنا بشكل من الأشكال، فهل يمنحنا سبباً أصيلاً للاعتقاد؟؛ وإذا ما تنافست أسبابنا المعرفيّة التي تدعونا إليا الاعتقاد مع أسبابنا غير المعرفيّة للاعتقاد، فهل نأخذ بالأولى أو بالثانية؟ يبدو جواب جيمس واضحاً بدعوتنا إلى الأخذ بالأسباب الثانية. لقد شاع فهم الذرائعيَّة (النفعيَّة) بوصفها الأطروحة التي تقول إنه ينبغي أن تكون الغلبة لأسباب سلوكنا وحساباتنا النفعية على الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد أو المعرفة، أو بحسب الأطروحة القائلة باختزال الثانية بالأولى. من المغري جداً فهم جيمس بوصفه مدافعاً عن الفكرة القائلة بأنه ليس مسموحاً فقط إرادة الاعتقاد بشيء ما حينما نرى أنّ النتائج العملية الممكنة لهذا الاعتقاد ستكون مفيدة، وحينما تكون الأسباب المعرفية التي تدفعنا إلى الاعتقاد ضعيفة أو على الأقل مساوية لأسباب الاعتقاد بالعكس. بحسب هذا التصوّر ليس (i) صحيحاً الاعتقاد أن ب من الناحية المعيارية، حينما تكون أسبابنا المعرفية للاعتقاد أن ب ضعيفة، لكننا نحكم أن النتائج العملية لـ p مرتفعة، لكن من الممكن أيضاً (ii) من الناحية النفسية أن نريد الاعتقاد أن p وأن نبحث منهجيّاً عن ذلك. الأطروحة (i)، وهي أطروحة معيارية، تقول إنَّ الاعتقاد الحرَّ مسموح أو مشروع، والأطروحة (ii)، وهي أطروحة نفسية، تقول إنَّ هذه الإرادة ممكنة بحكم الأمر الواقع. **واجتماع هاتين الأطروحتين هو ما يعبّر عنه بالذرائعيّة الأداتيّة أو النفعيّة المتعلّقة بالاعتقاد.**

الأطروحة المعيارية (i) تتحدَّث عن الحجَّة الباسكاليَّة حول الرهان الذي يمكن تشبيهه بأصل القرار[٢٠] حتى إن كان احتمال بلوغ الحياة الأبدية، بعد أن ننجز فعل الاعتقاد بالله، وتحقّقت مقولة وجود الله، فإن هذا الاحتمال يبقى ضعيفاً مقارنةً باحتمال العيش حياة منتهية إذا تحقّقت مقولة انعدام وجود الله، وهنا تبلغ فائدة المقولة الأولى (السعادة اللانهائية) حدها الأقصى، بما في ذلك طبعاً، فائدة الحفاظ على الحالة التي كانت عليها الأشياء سابقاً، مع

ضعفها وفائدة عدم الحصول إلّا على وادٍ من الدموع، وهي فائدة باطلة. والنتيجة هي أنَّ قرار الاعتقاد بالله هو دائماً القيمة المتوقعة (الفائدة المأمولة) القصوى - أي بحسب نظرية الفائدة والقرار، هي فعل "يهيمن" دائماً على القرارات الأخرى، الذي يصبح إنجازه من ثَمَّ، بهذا المعنى، "عقلانياً" هنا يضع باسكال نفسه في حالة اعتقاد خاصة، هي حالة الاعتقاد بالله. لكن لو عمّمنا الحجة "النفعية"، نقول إنه:

(ب) حينما نجد أنفسنا أمام خيار بين الاعتقاد أن ب والاعتقاد أن لا - ب، يجب دائماً تبنّي الاعتقاد الأكثر فائدة من الناحية العملية.

لكنَّ باسكال يشكّ في أنَّ حجَّته القائمة على مبدأ رفع الفائدة المأمولة إلى حدودها القصوى بهدف إقناع الكافر ببشارة الربح اللا-متناهي، قادرة على إقناعه، أو إقناع أي غير مؤمن، كما يقول ديدرو[٢١]. في القسم الثاني من حجة الرهان، يوصي باسكال غير المؤمن بعدم اتّباع الحجّة العقلانية، والأخذ بمواقف المؤمنين، والذهاب إلى القدّاس وإبطال العقل.

على الرَّغم من أنّنا نقرأ جيمس بوصفه مدافعاً عن الأطروحة المعيارية (i) والأطروحة النفسيّة (ii) لكنَّه لا يختلف عن باسكال في كونه من دعاة الحجَّة الأداتيَّة instrumentaliste. فهو يتَّفق مع مشروعيَّة مبدأ كليفورد حينما يكون في سياق البحث العلميّ عمّا هو حقيقيّ، ولا يدافع عن (i) إلّا في حالة الخيارات الحياتيَّة. بل هو شديد الوضوح حول مقولة عدم قدرتنا على الاعتقاد "كما نريد":

> هل يمكننا، بمجرَّد أن نريد، الاعتقاد بأنَّ وجود لينكولن ليس سوى أسطورة وأنَّ اللوحات التي يفترض أنّها تصوّره هي في الواقع صور لشخص آخر؟ وهل يمكننا، بمجرّد أن نبذل جهداً إرادياً، أو بقوة رغبتنا بلوغ الاعتقاد الذي لدينا بأنَّ مرض الروماتيزم يسمّرنا في سريرنا؟ أو أن نكون متيقنين منأنّ مجموع ورقتين من فئة الدولار في جيبنا يساوي مئة دولار؟ يمكننا تأكيد هذا كلّه، لكنّنا لا نستطيع الاعتقاد به[٢٢].

المقطع الوحيد الشهير الذي يبدو فيه مدافعاً عن الأداتية instrumentalisme هو ذلك الوارد في كتابه The Sentiment of Rationality (1879)، الذي يتحدث عن أحد متسلقي الجبال، الذي وجد نفسه "محصوراً على حافة صدعٍ فوق مضيق عميق. فحسب أنه من غير

المحتمل أن ينجح في قفزته، لكن احتمال نجاحه سيزداد تبعاً لقدرته على إقناع نفسه بأنه سيجبر نفسه على الاعتقاد بأن تقييماً حيادياً للمعطيات لن يسمح له بالاعتقاد. كما يبدأ بالاعتقاد بأنه سينجح بمجرد إرادته فقط[٢٣]"

لكن هنا، على الرّغم من أنَّ جيمس يتحدَّث عن حساب الاحتمال، إلّا أنَّ الفكرة هي أنَّه، في غياب قدرة متسلّق الجبال على اللجوء إلى حساب أداتيّ (نفعي) لنتائج الاعتقاد، فهو يحسن صنعاً في اللجوء إلى طبيعته العاطفيّة ويقامر بكلّ ما لديه. يشدّد جيمس على التعارض بين "طبيعتنا العاطفية" أو الانفعاليّة، وعلى المثل ذات الطبيعة العقلية intellectualistes أكثر من تشديده على الأسباب الذرائعيّة والأسباب المعرفيّة[٢٤].

الإرادة تتدخَّل هنا، لكن فقط في السيطرة التي يمكن أن تكون متدرّجة[1] على انفعالاتنا. أطروحته لا تقول إنّ إرادة الاعتقاد مشروعة لأسباب ذرائعيّة، بل إنّه من المشروع في "الخيارات الحياتيّة" أو "الأصيلة" أن نستسلم لطبيعتنا العاطفيّة، وهو أمر مختلف تماماً عن التقييم المتعلق بالمنفعة. وهذا يثير قضية معرفة متى يكون الخيار حياتيّاً في مقابل خيار آخر ليس حياتيّاً، وهو أمر لم يحسم بسهولة. سبق لجيمس القول إن الخيار يكون "حقيقياً" حينما يكون "حياتياً"، و"إلزامياً"، و"ملائماً"، أي حينما نكون أمام مسألة حياة أو موت، أو حينما يتعلق الأمر بقرار يتعلق بمعنى وجودنا. في هذه الحالات، يقول جيمس إنَّ في وسعنا الاعتقاد كما نريد (أي جعل الاعتقاد إرادياً ("volitionner la croyance") ليس بمعنى تدخّل الإرادة في تكوين الاعتقاد فقط بل بمعنى أن يُفضي إلى الحالة التي تُعنى بالاعتقاد أيضاً. بعبارة أخرى، يقول إنه يمكن وجود اعتقادات متحقّقة ذاتياً. ويعود إلى حالة متسلّق الجبال في كتابه the sentiment of rationality، ليقول:

---

1. "إذا كان الاعتقاد ينطوي على رد فعل انفعالي émotionnelle من قبل الإنسان كله على شيء معين، فكيف يمكننا، والحال هذه، الاعتقاد بمقدار ما نريد؟ فنحن لا نستطيع السيطرة على انفعالاتنا. صحيح أن الإنسان لا يمكنه الاعتقاد كما يريد بشكل فظ. لكن يمكن لإرادتنا أن تقودنا تدريجياً إلى النتائج نفسها باتباع منهج بسيط جداً: يكفي أن نسلك بدم بارد كما لو كان الشيء المعني حقيقياً، وسينتهي الأمر حتماً بالشيء بإنتاج اتصال مع حياتنا بحيث تجعله حقيقياً[٢٥] " ومع ذلك فإن جيمس يتفق مع ألكساندر بين على أن انفعالاتنا وإرادتنا التي تشكل بالنسبة إلينا معيار الواقع ومُحددات اعتقاداتنا.

لنفترض أنّني أتسلّق جبال الألب، فوجدت نفسي، لسوء الحظّ في موقف حيث لا وسيلة لديّ للتخلّص من هذا الموقف سوى أن أقوم بقفزة بالغة الخطورة. وبما أني لم أمرَّ بهذه التجربة على الإطلاق، فلست أملك أيَّ معطى حول قدراتي على النجاح، لكن الأمل والثقة بنفسي جعلاني متأكّداً من أنّني لن أفشل في خطوتي هذه، فأحفّزُ قدميَّ لتنفيذ ما يمكن أن يكون بلا شكّ مستحيلاً لولا هذه الانفعالات الذاتيّة. لكن لنفترض، بالعكس، أنَّ انفعالات الخوف وانعدام الثقة قد غلبتني، أو لنفترض أنّني، بعد قراءة كتاب **الأحكام الأخلاقية للاعتقاد** شعرت بأني سأرتكب خطيئة لو تصرَّفت استناداً إلى فرضيَّة لم تثبتها التجارب السابقة - لهذا أنهكني طول تردُّدي، وصرت أرتعد، ورميت بنفسي في لحظة يأس، ففشلت قفزتي وتدحرجت إلى عمق الهاوية. في هذه الحالة (وهي واحدة من حالات كثيرة غيرها)، فإنَّ الحكمة تنطوي حتماً على الاعتقاد بما نرغب فيه، لأنَّ الاعتقاد أحد الشروط اللازمة لبلوغ الهدف. هناك إذاً حالات يعمد فيها الإيمان بنفسه إلى التدقيق؛ آمن وستكون محقاً؛ ومارس الشكّ وسيكون لديك سبب جديد، لأنّك ستهلك[٢٦]

الاعتقاد المُتحقّق ذاتياً هو اعتقاد خلَقتهُ الإرادة مباشرةً، كتلك الاعتقادات التي يفترض أنّ منهج كويه* Coué قد أوجدها من خلال التعويد habituation، لكنَّ الاعتقاد هنا يتحقّق مباشرة: لأنّ الإرادة تقتضي الاستطاعة فوراً. يبدو جيمس إذاً مبادراً إلى ربط الإرادوية النفسية volontarisme psychologique بفرضية إبيستيمولوجية مناهضة للبداهية القائلة بعدم حاجة الاعتقاد إلى أسباب. يمكن أن تتَّصفَ الفرضية التي يتبنَّاها بهذا المعنى بمنزلة إيمانيّةٍ إرادويّة fidéisme volontariste: "الإيمان بالحدث قد يساعد في صيرورته[٢٧]"

٢. ثلاثة تحديات
أمام الأحكام الأخلاقيَّة للاعتقاد

ثمَّة غموض دائم يكتنف قضيَّة الأحكام الأخلاقيَّة للاعتقاد؛ ذو علاقة، كما يعرضه كليفورد، بقضيّة تتعلّق بالاعتقاد **عموماً** بمعزل عن مضامينه الخاصّة. بعبارة أخرى، السؤال: "بمَ أعتقد؟"، يشمل الاعتقادات التجريبية العادية مثلما يشمل الاعتقادات العلمية، أو الأخلاقية أو الدينية. لكن في الحقيقة، وبحسب تشخيص بيتر فان إينواغن Peter

Van Inwagen، تتضمنُ دراسة كليفورد نصاً فرعياً يشي بأنه لا يقصد الحديث عن اعتقادات تجريبية بل عن المؤمنين والإيمان الدينيّ[٢٨]. وهو ما يوضّحه جيمس في ردِّه عليه بقوله إنَّ الدين "خيار حياتيّ" وإنَّ النظام (أو بالأحرى النظام القاسي) الذي يفرضه كليفورد عليه قويّ جداً إلى حدٍّ ما. ويثير جيمس قضيّة طرحها كثيرون من قرَّاء هذا الجدال على أنفسهم هي: هل يمكن قول الشيء نفسه عن الاعتقادات العادية، كاعتقادنا بما سيكون عليه الطقس غداً، والاعتقادات "الحياتية"، وتلك التي تشمل أكثر التزاماتنا عمقاً، ولا سيّما تلك المتعلّقة بالدّين؟ تبدو البداهية الصارمة لدى كليفورد، وكان جيمس أوّل من أشار إليها، بالغة التشدُّد، وهو السبب الذي يجعلها غير معقولة إلى حدٍّ ما. ويبدو أنه لا يستبعد من حق الاعتقاد الاعتقادات الدينية فحسب، بل أغلب اعتقاداتنا الأكثر ابتذالاً حول الحياة اليومية التي نعتنقها على نحو عاديّ ولا تحتاج إلى حجج، وأيضاً اعتقادات أخلاقية أو نظرية لا تخضع بطبيعتها إلى شروط دقيقة كالتي يفترض أن تتطلبها التأكيدات العلمية. أما جيمس فيبدو شديد التسامح: إذ لا يوافق على أن الاعتقاد مسموح من دون أسباب كافية فقط، بل يبدو أنه يجيز شكلاً من الاعتقاد الحرِّ الذي بدا "انتحارياً" لمؤسّس الذرائعية شارل ساندرز بيرس Ch.S. Peirce[٢٩].

يقدِّم كلّ من جيمس وكليفورد إجابتين مختلفتين عن سؤال: "بمَ نعتقد؟"؛ لكن يبدو أنهما يماثلان التقييم المعرفي بالتقييم الأخلاقي ويتبنيان، كلّ وفق طريقته، صيغتين لأطروحة ضمّ الإبيستيمولوجيا إلى الأحكام الأخلاقية. كليفورد يحاكم الأمر أساساً من خلال الواجبات والفروض الحاسمة، ويماثل الواجبات المعرفية بالواجبات الأخلاقية ويعتمد إطار أدبيات المهنة. وبدوره يتحدَّث جيمس أيضاً عن "واجبات" في موضوع الاعتقاد، لكنه يفكّر في الآثار أو النتائج التي يمكن أن يرتّبها الاعتقاد أو عدم الاعتقاد على حياتنا. حتى وإن لم يكن ذرائعياً أو أداتياً، فإن ما يهمه في المقام الأول هو الأهداف التي نرمي إلى بحث منهجيها حينما نتبنَّى أو لا نتبنَّى هذا الاعتقاد أو ذاك، ويتساءل عن مكمن الشرِّ أو الخير في اعتقادنا بهذه الطريقة أو تلك من أجل غايات عملية وحياة أفضل. بتعبير آخر، حينما يناقش جيمس هذه المسألة، فهو يعتمد بوضوح إطاراً غائيّاً téléologique وليس إطاراً وجوبياً déontique. وكلاهما مهتم بمسألة الاعتقاد الديني، ولا شك في أن قضية الأحكام الأخلاقية للاعتقاد

مطروحة بالنسبة إليهما وإلى من سبقهما. سأعود إلى هذه المسألة في الفصل الثالث، لكني سأنظر الآن، كما فعل غالبية المؤلفين المعاصرين الذين ناقشوا هذه المسألة، في هذه القضية كما طُرحت بالنسبة إلى الاعتقاد عامّةً، ولن أتوقَّف عند الاعتقاد الدينيّ فقط.

توجد ثلاث قضايا رئيسة ينبغي لأيّ تصوّر للأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد مناقشتها هي: المعياريّة، والإرادويّة، والتسويغ.

القضية المعيارية تقوم على معرفة ما إذا كان يجب النظر في الأحكام الأخلاقية المعنية، وعموماً التقييمات في المجال الإدراكي أو الفكري من خلال الواجبات والفروض، أي من حيث الوجوب، أم علينا النظر فيها من حيث الأهداف والغايات أي من حيث النتيجة. المنظوران ليسا متكافئين. فأحدهما يتجه نحو الأحكام الأخلاقية الوجوبية، والآخر يتجه نحو الأحكام الأخلاقية النتيجيّة conséquentialistes، أو أحكام أخلاقية الفضائل. الأول ينظر إلى المعيارية المعرفية من باب المعايير بالمعنى الضيق، أي الأوامر والنواهي، أو الجوازات، في حين ينظر الآخر إلى المفاهيم المعياريَّة من زاوية المبادئ القيميَّة axiologique أو من زاوية الفضائل[٣٠].

القضية الثانية تقوم على معرفة ما إذا كان بوسعنا الاعتقاد إرادياً، وما إذا كان ذلك كذلك، فبأيِّ معنى؟. تبعاً لمفهوم الاعتقاد الحرّ، يمكن أن يخضع الاعتقاد للسيطرة الإرادية[٣١]. تبدو هذه الفرضيَّة بمنزلة افتراض مسبق لأيِّ نوع من الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد، مهما كانت صيغته. فإذا أمكن أن نُلام أو نُطرى لما نعتقده، فهذا يعني أننا مسؤولون عن اعتقاداتنا. لهذا ينبغي أن نتمكَّن من السيطرة عليها. ولم تأتِ فكرة وجود فروض خاصّة بالاعتقاد إلَّا لتساند الاعتقاد الحرَّ، لأنَّ **الوجوب يقتضي الاستطاعة**؛ فإذا حرصنا على القيام بشيء معيّن، يجب أن يكون تنفيذه ممكناً. سبق أن تحدَّثت عن المفارقة السائدة التي نصادفها حينما نواجه فكرة أنَّ الاعتقادات لا تخضع عادة للإرادة، وفكرة أننا مع ذلك مسؤولون عن اعتقاداتنا. الحجَّة الإرادوية التي تعنى بالتزاماتنا إزاء اعتقاداتنا ليست سوى بديل عنها:

(١) إذا وُجدت التزامات خاصة بالاعتقاد، إذاً فالاعتقاد يخضع للسلطة الإرادية.

(٢) توجد التزامات خاصة بالاعتقاد.

(٣) إذاً، الاعتقاد يخضع للسلطة الإرادية[٣٢].

لكن، كما يصل فيلسوف هنا إلى خلاصته، فثمَّة فيلسوف آخر ينكرها ويستخلص منها وجوب رفض المقدّمة المنطقيّة prémisse[I]، وتنقلب الحجَّة أيضاً إلى صيغة مناهضة للإرادوية:

(1') إذا كان ثمة فرائض خاصة بالاعتقاد، إذاً، فهو يخضع للسيطرة الإرادية.

(2') الاعتقاد لا يخضع للسيطرة الإرادية.

(3') إذاً، لا توجد فرائض خاصة بالاعتقاد.

تعالوا الآن ننظر في الصيغة الغائيّة téléologique لهذه الحجاج، التي تستند إلى فكرة خضوع الاعتقادات لأهداف أو غايات. إذا افترضنا أنَّ الاعتقاد "هدفه بلوغ" الحقيقة، وفسَّرنا هذا الهدف بوصفه هدفاً لفاعلٍ يسعى إلى بلوغ الحقيقة كما يسعى رامي السهام إلى إصابة هدفه[II]، فسنضطرُّ إلى تفسير هذا الهدف بوصفه إرادياً. وعندئذٍ تتخذ الحجة الإرادوية الصيغة الآتية:

(1a) إذا كان القبول يهدف إلى بلوغ الحقيقة قصداً، فإن الاعتقاد يخضع للسلطة الإرادية.

(2a) القبول هو استهداف الحقيقة قصداً.

(3a) إذاً، فالاعتقاد يخضع للسلطة الإرادية.

وتتخذ الحجة المناهضة للإرادة الصيغة المناسبة، برفض المقدمة المنطقية (2^a) واستبعاد (3^a). وستتوافر لدينا المناسبة للتساؤل عما إذا كانت هذه الحجج ملائمة أم لا. لكن سواء كانت كذلك أم لا، فهي تبدو أنها تستند إلى صيغة أو أخرى من الاعتقاد الحرِّ volontarisme doxastique.

أخيراً، القضية الثالثة تشمل الطريقة التي يجب علينا من خلالها تفسير فكرة التسويغ المعرفي. فالأحكام الأخلاقية للاعتقاد تفترض أن نكون قادرين على إيضاح أنواع الأسباب التي تدفعنا إلى تكوين اعتقادات معينة وكيفية تسويغها. كليفورد يتبنَّى الفكرة الكلاسيكية القائلة إنَّ ما يسوّغ الاعتقاد هو البراهين والمعطيات التي تسندها. لكن هل يمكن أن تبقى

I. أو كما يقال في أغلب الأحيان إن قاعدة إثبات التالي modus ponens [إذا كان أ إذاً ب] هي قاعدة الاقتضاء modus tollens: أحدهم يقول: إذا ب، إذاً ك، أن ب، إذاً أن ك، بينما يقول الآخر: إذا ب، إذاً ك، وليس ك، أي لا-ب.

II. تبعاً للصورة التي يفضلها إرنست سوزا E.Sosa، التي سأعود إليها في الفصل الثاني(٣٣)

الأحكام الأخلاقية للاعتقاد هي نفسها إذا اعتمدنا مفهوماً أو سبباً آخر للتسويغ، أو إذا اتفقنا على أن مفهوم التسويغ يمكن أن يعود إلى شيء آخر غير ما نتوافر عليه من الحجج؟ فإذا كان التسويغ لا يقوم على الحجج بل على الغائية السببية étiologie causale لاعتقاداتنا، أو على النجاح العملي الذي تفضي إليه، عندئذٍ تتخذ الأحكام الأخلاقية للاعتقاد شكلا مختلفاً جداً عن الشكل الذي تستند إليه البداهية. وإذا كان هذا التسويغ يقوم على الشروط الخاصة بأفعالنا والنتائج المرجوّة من اعتقاداتنا، عندئذٍ يمكن الظنّ بأنَّ الاعتقاد الحرَّ يلعب فيه دوراً أساسياً. ويصير لا بدَّ من البدء في تفحُّص هذه الأطروحة.

أ. الطابع غير الإراديّ للاعتقادات

لا بدَّ أولاً من استخلاص أشياء عدَّة من النقاش الذي دار بين جيمس وكليفورد. الأمر الأول يقوم على الاختلاف بين المسألتين **النفسيّة والفعليّة** حول معرفة إن كنا **قادرين** على الاعتقاد إرادياً، وبين المسألة **المعيارية** الحقّة في معرفة ما إذا يجب علينا القيام به[1] الأمر الثاني يشمل القضية (النفسية) لمعرفة إن كان الاعتقاد **دائماً** إرادياً (وهي الأطروحة العامّة) أو هو كذلك في **بعض الأحيان** (أطروحة وجودية). يقول جيمس إنّه يمكننا، من الناحية النفسية، أن نريد الاعتقاد vouloir croire مع أنه يرفض الصيغة العامة، ولا يقبل إلَّا بالصيغة الوجودية (لكي تكون الإرادوية حقيقية، يكفي القبول بالأطروحة الوجودية، بحسبان أنَّ الأطروحة العامّة تبدو عبثيّة للوهلة الأولى: إذ من بوسعه القول إنّ كلّ ما نعتقده يخضع لسلطة إرادتنا؟). إنّه إذاً يقبل في الوقت نفسه الأطروحة المعيارية (جواز الاعتقاد إرادياً) والأطروحة النفسيّة (هذا ما يحدث معنا في بعض الأحيان). أمّا كليفورد فيقول إنَّ بإمكاننا الاعتقاد على هذا النحو، لكنَّها طريقة غير عقلانيَّة وغير مشروعة دائماً في التأهيل. من ثَمَّ فهو يجيز الأطروحة النفسيَّة، لكنَّه يرفض الأطروحة المعياريَّة. ويرى أنَّ الاعتقادات تخضع لمعايير، لكنَّها معايير توصي بعدم الاعتقاد إلَّا بناءً على معطيات أو براهين. أمَّا جيمس فيرفض هذه

1. في "volitionism and voluntarism about belief" أطلقت على هذين المصطلحين بالتالي: "volitionnisme: و"volontarisme"(٣١)" لكن هذا المصطلح خادع، لأن الاعتقاد الحر volontarisme doxsastique لا يرتبط حتماً بأفعال الإرادة volitions وينبغي أن تنطوي الأطروحة الإرادوية على جانب نفسي.

الأطروحة المعياريَّة لأنَّ قيمة فائدة الاعتقادات قد تتفوَّق على حقيقتها والتحقّق منها في ضوء البراهين التجريبية. لا يتناول النقاش بين جيمس وكليفورد حقيقة الأطروحة الإرادوية النفسية، بل طبيعة المعايير التي تحكم الاعتقادات. لكن مسألة معرفة إن كنا نستطيع، بالفعل، الاعتقاد إرادياً، تتناول مجمل نقاشهما، لأنَّ احتمال الإرادوية النفسية مقدّمة منطقيَّة للحجَّة الإرادوية كما هي بالنسبة إلى الحجَّة المناهضة للإرادة التي ترفض احتمال وجودها.

هناك غموض آخر يكتنف هذه المناقشات يعود إلى طبيعة الإرادة ودورها. فحينما نقول يمكن أن يكون الاعتقاد إرادياً، نعني عموماً إمكان اكتسابه نتيجة فعل الإرادة، ونيَّة، وقرار أو بفعل إرادي volition كلها تتخذ شكل أحداث عقلية مسؤولة سببياً عن نتيجة معينة. لكن افتراض قدرتنا على اكتساب معتقدات على نحو مباشر من خلال تأثير فعل معيَّن أو حدث، وهو ما يرفضه الحسُّ العام (لا يمكنني أن أقرِّر فجأة، وأنا أفرقع بأصابعي، أن أعتقد بأنَّ باريس مدينة تقع في إيطاليا، أو أنَّ البابا معصوم) شيء، وقولنا إنَّ بوسعنا ذلك بطريقة غير مباشرة، أو بالوساطة من خلال قيامي بأعمال تقود، بأيّ وسيلة سببية، إلى تكوين هذه القناعة شيء آخر. والأمثلة على النمط الثاني كثيرة. يمكنني، وأنا أتناول مخدّراً ما، الوصول إلى الاعتقاد بأني قادر على الطيران، كما يمكنني، من خلال التنويم المغناطيسيّ، وغسل الدماغ، أن أصبح معلماً روحياً، أو أستطيع، من خلال طريقة كويه Coué وأشكال أخرى من الشحن العقائديّ كما في رواية ١٩٨٤، أو فيلم التفاحة الميكانيكية، بلوغ نتائج مشابهة. هناك ما هو أبسط أيضاً، إذ يمكنني القيام بهذا العمل أو ذاك، فينتج عنه ظرفٌ أعرف أنَّ محصلته تجعلني أعتقد بشيء معيَّن. وهكذا، إذا شئت الاعتقاد بأنَّ المصباح منير، يكفي أن أشغل زر الإنارة، وإذا أردت الاعتقاد بأنَّ روما جميلة، فما عليَّ سوى الذهاب إلى روما. كما يمكنني، بدرجات متفاوتة، أن أضلِّل نفسي بنفسي، كأن أزيل بإرادتي اسماً من مفكّرتي في التاريخ الذي اتفقت معك فيه على موعد، وهو ما سيكون له نتيجة أنني حينما أفتح مفكّرتي في اليوم المحدَّد، وإذا كنت نَسِيّاً (كثير النسيان) فلن أعتقد بأنّني ارتبطت معك بموعد[I]

I. يميز جوناثان بينيت J.Benett الحافز المباشر والحافز الوسيط للاعتقاد من الناحية الأنطولوجية[٣٥] سأعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

هناك صعوبة أخرى تكمن في أنَّ مفهوم "الإرادة" و"الإراديّ" نفسه بالغ الالتباس. فقد نعدُّ الإرادة نوعاً من الحدث العقلي - حسبان شيء ما فعلاً إرادياً - يسبّب القيام بفعل معيّن (فعل تكوين الاعتقاد)، أو لحالة (الاعتقاد المعني)، وشيء آخر هو بلوغ الاعتقاد نتيجة حكم عمليّ قائم على ما لدينا من أسباب للاعتقاد بهذا الشيء أو ذاك، وعدّ هذه الأسباب بمنزلة مقدّمات منطقية لمحاكمة عقلية عملية[٣٦].

إحدى صعوبات "الحجَّة" أو الإرادوية، كما نقيضتها المناهضة للإرادوية، تكمن في أنَّهما تستندان في أغلب الأحيان، إلى مفهوم للإرادة يمكن أن نطلق عليه اسم (مفهوم ما بعد التجريبي post- empiriste): بمعنى أنَّ الإرادة أو النية تنطوي على حدث عقليّ، واعٍ في أغلب الأحيان، تنجم عنه أحداث عقلية أو جسدية أخرى. لكن هذا التصور للإرادة ليس محدوداً فقط، بل مغلوطاً مقارنة بالتصوّر القائل إنَّ الإرادة ناتج الحكم المُتَخَذ بعد تشاور وينطوي على أسباب ليست هي العلّة، وعلى تسويغ للأفعال والاعتقادات. سأناقش في ما تبقّى من هذا الكتاب قضايا الأحكام الأخلاقية للاعتقاد القائم على مفهوم السبب؛ حيث سيتحدَّد معنا هذا المفهوم تدريجياً؛ لكني في هذا الفصل سأقف عند استخدامه بطريقة حدسيّة نسبياً، وسأستمرُّ في مناقشة الاعتقاد الحرِّ انطلاقاً من فكرة وجود أفعال للإرادة هي أحداث واعية، لأنَّ عدداً كبيراً من المناقشات تعارض مسبقاً مفهوم الإرادة هذا[1] سأطلق اسم "الاعتقاد الحرّ الواسع" على أطروحة الفصل disjonctive:

الاعتقاد الحرُّ الواسع:

يمكن الاعتقاد تحت تأثير الإرادة أو من خلال محاكمة عقلية عملية.

تقول هذه الأطروحة إنَّ أسباب التصديق croire قد تكون أسباباً عملية. مثلاً، لو وهبني ملياردير ثروته بشرط أن أصدق أن 2+2= 5، أو دُفعت إلى قبول ذلك تحت التهديد (كما وقع مع وينستون وأوبريان في رواية ١٩٨٤)، فهذه أسباب رائعة تدفعني إلى الاعتقاد. وتتضمّن

---

1. خلافاً لرأي إليزابيت أنكومبر E.Asncombre، وتوماس بينك T.Pink ودافيد أوينز D.Owens، وعلى نحو عام خلافاً لمفهومي فيتجنشتاين حول النية والإرادة vouloir، فإني لا أعد مفهوم الإرادة هذا بوصفه مغلوطاً أو عفا عليه الزمن، بل فقط بوصفه محدوداً وضيقاً. في الفصل الثاني من هذا الكتاب يمكن قراءة "هل يوجد سلوك معرفي agir épistémique؟"، ص١٤٧

هذه الفئة أيضاً الحالات القريبة من خداع الذات؛ حيث يجد الفاعل نفسه أمام معطيات تنفي بوضوح الاعتقاد الذي يرغب في امتلاكه بقوّة، فيتمكّن من إقناع نفسه بحقيقة هذا الاعتقاد وتبنّيه رغماً عن أيّ شيء (كالمريض بالسرطان الذي يتمكّن من تصديق أنه سيشفى رغماً عما يقوله الأطباء، أو الزوجة التي تقرّر تجاهل أحمر الشفاه فوق قبَّة قميص زوجها). أخيراً، فإنَّ السعي إلى الاعتقاد بشيء ما بمعزل عن أيّ حسبان لحقيقة الاعتقاد المرغوب أو مسوّغه، والتمكّن من قبوله حينما تكون الحقيقة والتسويغ جزءاً من الأسباب التي تدفعني إلى التصديق شيء آخر. تلك هي الحالات العادية التي يمكن تسميتها بالحالات الديكارتية، إذ حينما لا تكون أفكارنا على ما يكفي من الوضوح والتميز، فإننا نعلق حكمنا، أو في الحالات التي لا يتيح لنا الوقت إمكان النظر في أحداثها مسبقاً. ويشير كارل جينيه C.Ginet، إلى أنه في الحالات التي لا نتوافر فيها على معطيات أو حجج تسند قضيّة معيّنة، أو في حالة تعليق الحكم، عندئذٍ يحق لنا التعبير بإرادتنا عن القبول أو نلجأ إلى تعليق الحكم(٣٧). بالعودة إلى مثال أحد أعضاء هيئة المحلفين، الذي كانت لديه أسباب كافية للاعتقاد بأن المتهم مذنب وبريء في آنٍ معاً. فمن المشروع تماماً القول لهذا الرجل، بعد اتخاذ القرار: "ما كان عليك أن تعتقد بأنه مذنب"، وهو ما يقتضي، باعتقاده هذا، أنه كان شريكاً في المسؤولية.

لكن إذا تأكَّد وجود معانٍ يقلّ احتمال الكلام فيها نسبياً عن معتقدات إرادية، فليست هذه الحالات هي المسؤولة حين مناقشة إمكان الاعتقاد كما نريد. القدرة النفسيّة للاعتقاد كما نريد، ترتبط بثلاثة شروط أقوى بكثير:

الاعتقاد الحر القوي في:

(i) أن يكون الاعتقاد المتكوّن على هذا النحو نتيجة مباشرة وغير مباشرة لفعل إرادي أو لقصد يشبه الفعل (أي ألَّا يكون هذا الاعتقاد الذي نسمّيه "عملاً أساسياً" مستنداً إلى أفعال وسيطة)؛

(ii) أن يتمَّ إنجاز هذا الفعل بوعي تامّ من مُنفّذ agent؛

(iii) أن تكون الأسباب التي يمكن توافرها لدى الشخص لتكوين هذا الاعتقاد مستقلَّة من حيث حقيقتها أو تسويغها (أي سواء أكانت، بنظر المُنَفِّذ، أسباباً عمليّة نفعيّة (أداتيّة)، أم أسباباً معرفيّة) عن أيِّ حسبان.

الأمر يتعلّق بهذه الإمكانية حول وجود حرية اعتقاد **قوي ومباشر** حين مناقشة الطابع الإراديّ للاعتقاد، وليس الصيغ الأقلّ إشكاليّة للاعتقاد الحرِّ الضعيف والمباشر الذي فرغت من الحديث عنه لتوّي. وكلها تفترض أنّ المُنَفِّذ agent يمكن أن يدفع نفسه بنفسه، عبر عمليّة تضليليّة، وبطريقة غير مباشرة، ليحظى باقتناع معيّن. لكن، حتّى لو كان التأثير هو نفسه، فثمّة اختلاف كبير بين أن تقوم بفعلٍ بتأثير قصدٍ معيّن فتدفع نفسك للقيام بهذا الفعل، أو تدفع شخصاً آخر لإنتاج هذا الفعل فيك. من المؤكّد أنّ الانتحار والدفع لقاتل مأجور كي يقتلك، يفضيان إلى النتيجة نفسها، لكن الفعل يختلف بينهما. وهناك اختلاف كبير بين الاعتقاد المباشر بشيءٍ يقوم على عمليّات معرفيّة عاديّة مثل الإدراك والاستدلال وبين الاعتقاد بهذا الشيء نفسه لأنه طُلب إلى شخص ما تلقينك هذا الاعتقاد أو سعيتَ إلى تلقين نفسك به. ثمّة شرط آخر، مضمر في الثلاثة الأخرى، هو إنجاز فعل الاعتقادات لأسباب، أي أن يكون فعل تكوين عقلانيّ، على الأقلّ بالمعنى العمليّ حيث يأمل المُنَفِّذ بلوغ بعض النتائج المفيدة من خلال الحصول الإراديّ على الاعتقاد. وهذا يستبعد حالات خداع الذات، لأنّها حالات تكوين اعتقادات غير عقلانيّة (من يخدع نفسه، يجد نفسه أمام غياب التجانس المعرفيّ - إنّه يعتقد، مثلاً أنّ زوجته تخدعه ولا تخدعه في الوقت نفسه - حتّى وإن كان يمكن أن يكون عقلانيّاً من الناحية العمليّة في خداع نفسه: مثلاً إذا قيّم المخدوع كلفة الاعتقاد الأول، وقرّر تجاهله، على الرّغم من المعطيات المعاكسة).

قدَّم برنارد ويليامز B.Williams حجَّة شهيرة ضدّ إمكانيّة "اتخاذ القرار بالاعتقاد" بالمعنى القويّ والمباشر للعبارة (i)-(iii):

> إذا استطعتُ اكتساب اعتقاد كما أُريد، يمكنني اكتسابه سواء كان حقيقياً أم لا إذا كنتُ قادراً على الحصول على اعتقاد كما أريد فسأحصل عليه من دون الاهتمام بكونه حقيقيّاً أو لا، فضلاً عن أنّي سأعرف أنّي تمكّنت من الحصول عليه من دون أن أهتمَّ بصحّته أو خطئه. إذا تمكّنتُ، وأنا بكامل وعيي، من الحصول على "اعتقاد" من دون أن أهتمَّ لهذا، فليس واضحاً أنّني، قبل هذا الاكتساب الفعليّ لهذا الاعتقاد، كنتُ قادراً على حسبانه فعلاً بمنزلة اعتقاد، أي بوصفه شيئاً يهدف إلى تمثيل الواقع. لا بدَّ من تحديد ما حدثَ بعد اكتساب هذا الاعتقاد على الأقلّ؛ لأنّني لن أتمكّن حينها، وأنا

بكامل وعيي، من عدِّه واحداً من اعتقاداتي، أي شيئاً أعدّه حقيقيّاً وأعرف، في الوقت نفسه، أني اكتسبته إراديّاً. لكن، إذا كنت قادراً على اكتساب اعتقادات كما أريد، فهل يمكن أن أعرف بأني جدير بهذا المكسب، إذا كان عليَّ بالضرورة، بالنسبة إلى أيّ إنجاز قد أحققه من هذا النوع، الاعتقاد بأنه لم يحدث[٣٨]؟

هذه الحجَّة تتَّخذ شكل اختزال يبلغ العبثية. في ما يأتي صيغة أكثر صراحة لهذه الحجَّة:

(i) إذا تمكّنت من اكتساب اعتقاد بطريقة إراديَّة، ينبغي أن يكون هذا الاعتقاد واعياً ومُكتسباً بمعزل عن صحّته أو خطئه.

(ii) لكن، إذا اعتقدت بأنّي اكتسبت اعتقاداً ما بمعزل عن صحّته، فلا يمكنني عدُّه فعلياً اعتقاداً.

(iii) في النتيجة، لا يمكنني أن أعتقد أنّ هذا الاعتقاد المكتسب إرادياً واحداً من اعتقاداتي، وبأنّي اكتسبته إراديّاً.

(iv) إذا استطعت اكتساب اعتقاد كما أريد، فعليّ أن أتجاهل امتلاكي لهذه القدرة.

لكن (iv) تناقض (i) التي تقول بالضبط إنّه لاكتساب الاعتقاد الذي أريد، يجب أن أعرف أني اكتسبته على هذا النحو.

تتَّسم هذه الحجَّة بطابع مفهوميّ conceptuelle أو بالأحرى: تتناول مفهوم الاعتقاد نفسه وليس علم نفس الاعتقاد بوصفه حالة عقليّة. لا يريد ويليامز القول إنّه لا يمكن للمرء الاعتقاد بشيء بتأثير إرادته مثلما لا يمكنه تحريك أذنيه - مع أنّه يمكنه ذلك بقليل من الممارسة - بل هناك ثمَّة استحالة للاعتراف بالحالة المكتسبة على هذا النحو بوصفها **اعتقاداً**. الفكرة المركزيّة هي أنَّ كلَّ من يحاول واعياً تكوين اعتقاد بالإرادة، سيجد نفسه أمام تناقض: إذ عليه أن يعتقد بأنّ الحالة التي يجد نفسه فيها هي حالة اعتقاد لأنَّه أرادها نتيجة لفعله، وفي الوقت نفسه عدم اعتقاده بأنَّه أمام اعتقاد، لأنَّه قد يعرف بأنَّه كوّن هذا الاعتقاد إرادياً بمعزل عن حقيقته. مع أنَّ ويليامز لا يشير إلى هذا صراحة في مقالته، فإنَّ مثل هذا الفرد يجد نفسه في حالة عقليّة تشبه الحالة التي ترتبط بتأكيدات مثل الإثبات الذي يسمّى "مفارقة مور" Moore: "السماء تمطر، لكنّي أعتقد بأنّها لا تمطر"، التي تتَّخذ الصيغة العامَّة الآتية:

(M) ب، لكني أعتقد أن لا-ب.

مثال: "السماء تمطر، لكني أعتقد بأنّها لا تمطر":

(M) ب، لكني لا أعتقد أن ب.*

تنشأ المفارقة من أنَّ الإثبات يقتضي الاعتقاد وفقاً للمعنى الآتي: إذا أكّدنا أنَّ ب، فإنّنا نقتضي أنّنا نعتقد أنَّ ب، ويعرف المستمع أنّنا قصدنا التعبير عن هذا الاعتقاد. (M) تنطوي على تناقض صريح، يحدث حينما نستخرج الاقتضاء من الإثبات:

أعتقد أن ب، لكني أعتقد أن لا-ب[٣٩].

هذا هو سبب عدم ظهور التنافر المعني إلّا بضمير المتكلّم. ليس ثمّة أيّ تنافر يحتاج إلى الإثبات في عبارة "السماء تمطر، لكنه يعتقد أنّها لا تمطر" قد يوصف فاعلٌ sujet بضمير الغائب، بوصفه كوّن الاعتقاد أنَّ ب، لكنَّه قد لا يكون قادراً على الاعتراف بأنَّ هذا الاعتقاد هو اعتقاده (ربّما يكون ضحيَّة تنويم مغناطيسيّ فيى سبيل المثال) قد يجد نفسه في حالة تشبه الإثبات (M). لكن ربّما تكون الفكرة المرتبطة بضمير المتكلم غير متجانسة، وهذا يبيّن أنّ مفارقة مور لا تعني الإثبات فحسب، بل تشمل الفكرة أيضاً: قد تكون لدى أحدهم، وهو بكامل وعيه، فكرة حول صيغة (M) من شأنها أن تكون متناقضة. وقد يكون غير عقلاني لأنه تصوّر التناقض الصريح. توجد علاقة بين الاعتقاد والحقيقة توازي العلاقة بين الاعتقاد والإثبات. إذا نقلنا هذه النقطة إلى حجة وليامز، فستعني أنّ الاعتقاد غير الإرادي ليس استحالة نفسية: إنّها أيضاً شيء لا يمكن تصوّره، لأنَّ هذا يقطع الرابط الجوهريَّ بين الاعتقاد أنَّ ب وبين الاعتقاد أنَّ ب صحيحة.

إلى جانب هذه الحجَّة الأولى، يقدِّم وليامز حجَّة أخرى تقوم هذه المرة على وقائع تجريبيَّة تخصّ الحالة الذهنيَّة التي نعني بها الاعتقاد:

> يوجد سبب آخر ناشئ عن تأمّلاتنا للاعتقاد التجريبيّ: ثمّة فكرة مركزيَّة تماماً حول الاعتقاد التجريبيّ، هي فكرة التمكّن من الاعتقاد أنّ ب لأنّها كذلك، أي العلاقة بين البيئة الإدراكيّة للفرد، أي إدراكاته، وبين الاعتقادات الناتجة عنها. إذا لم يحقّق المفهوم شروط هذا التصوّر، أي أن نتمكّن من فهم فكرة أنّه يعتقد أنَّ ب لأنَّ الحال كذلك،

ولأنَّ أعضاء الإدراك لديه تعمل، فلن يكون هذا هو مفهوم الاعتقاد التجريبيّ... لكن الحالة التي يمكن أن تنشأ بإرادتنا لا تحقّق هذه الشروط، لعدم وجود ارتباط سببيّ منتظم بين البيئة، أي الإدراكات، وبين الاعتقادات الناجمة عنها[٤٠].

الفكرة هنا هي أنَّ الاعتقاد حالة ذهنيّة تستخدم كوسيطٍ سببي بين معلومات تستقبلها البيئة وبين آثارها المترتّبة على أفعالنا. وإذا لم تتطابق الحالة مع هذه الطبيعة، فلا تكون اعتقاداً. لكن هذا لا يعني أن تكون لدى كائنات مختلفة عنّا اعتقادات منحرفة بالنسبة إلى هذه البنية الوظيفيّة. ثمَّ فهذه السمة ملازمة لتكويننا الطبيعيّ وخاصّة به[I]

تعدّ الحجَّة الذهنيَّة هي الأهمّ بين الحجّتين اللتين يطرحهما وليامز. أحد أقوى الاعتراضات التي وجّهت إلى وليامز هي الآتية: يقول وليامز إنّ من الضروريّ، كي أتمكّن من الاعتقاد إرادياً، أن أعتقد أيضاً بأنّ اعتقادي لم يكن إرادياً، وإلّا وجدت نفسي في خضمِّ التناقض المشار إليه سابقاً. النقطة الأساسيّة هي أنّه "إذا تمكّنت، وأنا بكامل وعيي، من اكتساب "اعتقاد ما" بمعزل عن [صحّته أو خطئه] فليس واضحاً أنَّ في وسعي عدُّه اعتقاداً قبل التكوّن الفعليّ للاعتقاد، أي بوصفه شيئاً يمثّل الواقع" لكنّني لا أرى السبب الذي لا يمكّنني من إنتاج شيء إراديّ قد لا أعدُّه **الآن** بمنزلة اعتقاد، أمّا **لاحقاً** فيمكنني عدُّه كذلك. يضيف وليامز أنه غير ممكن تكوين قناعة أنَّ ب، إذا رأينا لاحقاً أنَّ أساس اعتقادنا لم يتكوّن ممَّا لدينا من معطيات، بل من كوننا أردنا امتلاك الاعتقاد المعنيّ. لكن لماذا تمنع حقيقة إدراكنا بأنَّ اعتقادنا كان مرغوباً من امتلاكنا لهذا الاعتقاد **الآن**، إذا توافرت لدينا معطيات لصالحه[٤٢]؟

تخيَّل جوناثان بينيت جماعةً أسماها كريدام Credam، يمكن حثّ كلّ عضو فيها على اكتساب ما يريد من الاعتقادات[٤٣] وهو أمر نادر الحدوث، لأنّ الكريداميين لا يقولون لبعضهم غالباً: "لا أعتقد أن ب، لكن سيكون من الجيد أن أعتقد ذلك" لكن نادراً ما كانت

I. الفلاسفة أصحاب التوجه الطبيعي الحذرون إزاء الحجة الأولية التي يقدمها وليامز، يحبون تخيل حالات ذهنية يمكن أن يكون لها أدواراً أخرى وظيفية تختلف عن الاعتقادات. لكن يصعب أن نرى كيف يمكن الاستمرار في الحديث عن اعتقاد بالنسبة إلى الحالات التي قد لا يكون لها دور يمكن مقارنته بدور اعتقاداتنا، والذي قد لا يكون عبارة عن مواقف إزاء مضامين دلالية من شأنها أن تكون صحيحة أو مغلوطة. وهذا لا يستبعد أن يكون لحالات سائدة أخرى مختلفة عن الاعتقادات دور وظيفي[٤١]

مثل هذه الأفكار تخطر في بالهم، وفي بعض المناسبات كان أحدهم يقع تحت الغواية ويرغب في تكوين قناعة معينة بشكل قوي. وحينما يحصل الكريدامي على اعتقاد معين بهذه الطريقة ينسى الطريقة التي حصل عليه من خلالها. الاعتقاد هو اعتقادٌ احتفظ به من الماضي ولديه ما يسنده من المعطيات؛ ومع أنه قيّم المعطيات المضادّة بوصفها محتملة، كان يمكن أن يتحوَّل إلى الاتجاه الآخر. حينما يريد إقناع نفسه بشيء معين، فهو يريد أن يحثّ نفسه على رؤية أن الخيار الآخر أكثر احتمالاً، وما إن ينجح في هذا، ينسَ أنَّ الاعتقاد المعنيَّ قد تمّ بلوغه تحت تأثير الإرادة. فهل الاعتراض الكريدامي قادر على الصمود؟ الاعتراض الموجه إلى وليامز يستند إلى الفرق بين الشروط التي تمّ اكتساب الاعتقاد وفقها، وبين تلك التي تمّ فيها الاحتفاظ بها. لكن إذا أخذنا بهذا التمييز وحصرناه بشروط اكتساب المعتقدات، فإن حجة وليامز تحافظ على قوتها كلها[٤٤]. يمكننا دراسة الحالات المشابهة لحالات الكريداميين بوصفها حالات نخفي فيها قناعاتنا عن أنفسنا. واتفقنا على أن هذه الحقيقة لا تمنع أبداً الحديث عن سيطرتنا غير المباشرة على اعتقاداتنا، وليس حتمياً أن تكون المواقف situations التي ينسى الشخص فيها اعتقاداته السابقة أو الحجج التي كان يتوافر عليها، حالات من **السيطرة** الإراديَّة.

بل يمكننا تعميم حجة وليامز وتعزيزها لشمولها السمات المفهومية اللازمة للاعتقاد. وقد رأينا أنَّها تستند إلى العلاقة الجوهرية بين موقف الاعتقاد وبين أن يكون لهذا الموقف حتماً علاقة بقضية منطقية قد تكون صحيحة أو مغلوطة؛ حدَّدها وليامز بعبارته الشهيرة، لكن الغامضة: "الحقيقة هي هدف الاعتقاد"، وهذا يعني، ببساطة، أنَّ الاعتقادات نوع من الحالة الذهنيّة ذات مضامين صحيحة أو مغلوطة؛ وهي فكرة غالباً ما نعبِّر عنها بالقول إنَّ للاعتقادات "اتجاه تكييفيّ direction d'ajustement" تتَّجه من "العالم إلى الروح" أي أنّها تتكيَّف مع العالم إذا كانت صحيحة، ولا تتكيّف معه إذا كانت مغلوطة. في المقابل، فإنَّ للرغبات اتجاهاً تكييفيّاً من "الروح إلى العالم"، أي تجعلها متكيّفة إذا تحقَّقت، وغير متكيّفة إذا لم تتحقَّق[٤٥]

تُعنى فكرة **الاتجاه التكييفي** بحقيقة خاصّة بالاعتقادات: فهو يعني فقط أنّها حالات لها خاصيّة التوافر على مضامين قد أن تكون صحيحة أو مغلوطة، أي إنّها بهذا المعنى ليست معياريّة. لكن العلاقة بين الاعتقاد والحقيقة ليست سمة حقيقية factuel للاعتقادات

فحسب، بل خاصيّة معياريّة أيضاً: **يفترض** بالاعتقادات أن تكون صحيحة: الاعتقاد ليس نمط الحالة الذهنية التي قد تكون حقيقية فقط، بل نمط الحالة العقلية الوحيدة الصحيحة correct إذا، وفقط إذا كانت حقيقيّة. ومعرفة **إذا كان ب، وافتراض أن ب، وتخيل أن ب، ووضع احتمال أن ب**، قد تكون كلها مواقف موجهة نحو الحقيقة، لكن تبدو الاعتقادات أنّها النمط الوحيد من الحالة الذهنية (مع الأحكام) التي لا تكون صحيحة إلّا إذا كانت حقيقيّة، بعبارة أخرى، إنّها تقتضي التمكُّن من دراسة مضامينها بوصفها حقيقيّة[٤٦]. كما يقول أ. فيليب – غريفيث A.Philippe-Griffiths:

مهما تمنفذنا مع الحقيقة، فإنَّ قبول القضيّة التي تعبّر عنها هي أول شيء ["fitting"] نفعله معها والأكثر ملاءمة – حتى قبل أن نبدأ بالتأسّف عليها أو إفسادها، في سبيل المثال. والعلاقة بين الاعتقاد والحقيقة هو مناسبةُ الاعتقاد للحقيقة؛ ولا يصحُّ الاعتقاد إلّا إذا كان ما نعتقدهُ حقيقياً، ولا يتَّضحُ في النتيجة، إلّا إذا أمكن أن يكون المُعتَقَد به حقيقياً[٤٧].

ومن هذا السبب، الذي يبدو عادياً في ظاهره، يمكن استخلاص **شرط تصويب الاعتقاد**:

(c) الاعتقاد صحيح إذا، وفقط إذا، كان حقيقياً.

بعبارة أخرى، فإنَّ الخطأ اعتراضٌ "حاسم" على الاعتقاد، كما يقول وليامز. لكن هذا لا يُضعف العلاقات المفهومية الخاصّة بفكرة الاعتقاد. كما يمكن أن نتوقَّع وجود أسباب تقوم عليها فكرة الاعتقاد؛ أولاً، بالمعنى السببيّ: الاعتقادات الإدراكيّة مثلاً، تنجم عن سمات البيئة، بالمعنى الذي ترمي إليه حجّة وليامز التجريبية. لكن أيضاً، وأساساً، بمعنى أنَّها أسباب **معياريَة** أيضاً، أي تجعل الاعتقاد عقلانياً ومُسوَّغاً بنظر المُنَفِّذ. أخيراً، بمعنى كون الأسباب المعنية للاعتقاد **معرفيَة**، وليست **عمليَة**. هنا تكمن عقدة الحجَّة المناهضة للإرادوية. إذ يمكن أن تكون لدينا أسباب عمليّة للاعتقاد هي **إرادة الاعتقاد** أو **رغبة الاعتقاد**. فلو أصابني مرض شديد، فمن الطبيعيّ، بالنسبة إليَّ، أن أريد الاعتقاد بأني سأشفى (حتى لو لم تكن لديَّ الرغبة في الشفاء، فإنّ اعتقادي بأني سأشفى يبقى شيئاً ذهنياً). لكن البداهيّ يردُّ بأنَّ أسبابه لا يمكن بطبيعتها أن تكون بالنسبة إليّ أسباباً للاعتقاد. أسباب الاعتقاد الوحيدة، الوحيدة التي تكون مناسبة، هي تلك التي نحصل عليها من خلال الطريق النبيلة للحجّة

والحقيقة، وليس كما يقول باسكال، من الطريق الوضيعة للقبول(٤٨)" بعبارة أخرى، ينبغي أن تكون هذه الأسباب حصراً أسباباً معرفية[I](٤٩).

لكن، ألا نقترب هنا من الخطأ المنطقي pétition de principe؟ لأن مجمل الحجة التي يستند إليها الاعتقادان الحرُّ والذرائعيّ، على طريقة جيمس، ينطوي على القول إنّ أسبابنا **العمليَّة** في إرادة الاعتقاد للحصول على منفعة معيّنة عبر معتقداتنا، هي أيضاً أسباب مشروعة للاعتقاد مثلها مثل الأسباب المعرفيّة. لكن، كما يتساءل الذرائعيّ: لِمَ نُفضّل سبباً على أسبابٍ أخرى؟ حينما يقرِّر البداهيُّ أنَّ الأسباب المعرفيَّة هي أسباب أصيلة للاعتقاد، فهو يفترض ما هو معنيٌّ بالموضوع. لكنَّ الذرائعيَّ أو الإرادويَّ ينسى، من جهته، أمرين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بكون أنّ أسباب الاعتقاد ليست أسباباً أداتية (نفعية) بل أسباب **أساسيَّة**.

في المقام الأول، إذا تصوَّرنا، على نحو أساسيّ، سبباً ما بحسب أنموذج هيوم، بوصفه ارتباطَ موقفٍ إدراكيّ كالاعتقاد، بموقف تأثيريّ كالرغبة، وإذا تصوّرنا الأسباب بحسب أنموذج أسباب السلوك، الذي يرى أنّ الاعتقاد يتضمّن وسائل الحصول على ما يرغب فيه المُنَفِّذ (أي وسائل أداتية أساساً)، يسهل حينها تخيّل أن يكون الاعتقاد الإراديّ مجرّد أداةٍ لخدمة الرغبة؛ أداةٌ لا نملكها لأسباب ظرفيّة (قد نتوافر عليها لو كنا مخلوقات مختلفة). لكن هذا الأنموذج البشريّ، حتّى لو انكبَّ بشكل معقول على الأسباب العملية، يبقى عرضة للشكّ حينما يتعلّق الأمر بأسباب الاعتقاد، كما يعترف هيوم بقوله إنَّ الرغبات والاعتقادات تنتمي إلى "وجودين منفصلين(٥٠)" لا يكمن سبب الاعتقاد، بالنسبة إلى الحقيقة، في علاقة شبيهة بالعلاقة القائمة بين الغاية والوسيلة العملية المتبعة لبلوغها. إنّه، من **الناحية التكوينيَّة**، سبب للاعتقاد بشيء حقيقيّ. وهو لا يخصّ شخصاً أو مصالح سياقية (ظرفية) في بعض الظروف، كما هي حال الرغبات، لأنّه يتوجّه أساساً نحو الحقيقيّ في اتّجاهٍ لا يكون نفعيّاً(٥١).

في المقام الثاني، لا يمكن لأسباب إرادة الاعتقاد، خلافاً لأسباب الاعتقاد، أن تتناول حقيقة القضيَّة المُعتقَد بها على نحو مباشر، بل تفرض عليها طبيعتها أن تُعنى بتحديد **الآثار** أو النتائج المرجوّة من الاعتقاد (الشفاء بالنسبة إلى المريض، والعودة إلى موضوع الحبّ المأمول

I. سأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً، في الفصل الثاني "أنماط الأسباب الصائبة والسقيمة"، لاحقاً، ص.١٦٤

بالنسبة إلى العاشق المرفوض). لا يمكن لأسباب إرادة الاعتقاد أن تتناول حقيقة القضية المُعتقَد بها إلّا **بطريقة غير مباشرة**: إنّها أسبابُ المُنَفِّذ agent لدفع نفسه (مباشرة أو مواربةً) إلى الاعتقاد أنّ ب، بتعامله مع ب بوصفه وسيلة لبلوغ غاية معيّنة. وتختلف البنية الأداتيّة (النفعيّة) لهذه الأسباب العمليّة للاعتقاد جوهريّاً عن بنية الأسباب المعرفيّة: فحينما يسأل أحدنا نفسه ما إذا كان صحيحاً أنّ ب، وما الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد أنّ ب، فإنّنا لا نتعامل مع المعطيات استناداً إلى ب كوسائل للحصول على ب بوصفها غاية، بل نتعامل معها مباشرة بوصفها تشمل ب وإمكان أن تكون ب حقيقيّة.

هنا تدخل سمة أساسيّة لإسنادات attributions الاعتقاد إلى ضمير المتكلم. حينما نتساءل: "هل أعتقد أنّ ب؟" فإنّ أفضل وسيلة للردّ على هذا السؤال يتمثّل بطرح السؤال: "هل ب؟"؛ حينما أسأل نفسي: "هل أعتقد أنّ السماء تمطر؟" فإنّ أفضل وسيلة للردّ هي بكلّ بساطة أن أتساءل عمّا **إذا كانت السماء تمطر**. وإذا كانت المعطيات المتوافرة لدينا تدفعنا إلى الردّ بطريقة مؤكّدة، عندئذٍ يمكن أن نسند الاعتقاد بأنّ السماء تمطر إلى أنفسنا. ليس المرء مضطرّاً للعودة إلى اعتقاداته **في داخل ذهنه** كما لو أنه يقوم بفعل استبطان. الاستدارة نحو الخارج تكفي لنردَّ ببساطة على سؤال معرفة ما إذا كان الاعتقاد المعنيّ صحيحاً[I] بعبارة أخرى، فإنّ السؤالَ عن معرفة ما إن كنا نعتقد أنَّ ب، **سؤالٌ شفاف** مُقارنةً بالسؤال عن معرفة إذا ب. حينما نسأل أنفسنا إن كنا نعتقد أنَّ ب، يجب علينا الاعتقاد أنّ ب، فإنّ أفضل وسيلة للردّ هو أن نسأل أنفسنا إذا كان ب. مثلاً، إذا سألتُ نفسي إن كنت أعتقد أنّ الطقس سيكون جيّداً لقيامي بنزهة، فإنّ أفضل وسيلة لي للردّ على هذا السؤال ينطوي فقط على تساؤلي إن كان الطقس جيداً للقيام بنزهة. بتعبير آخر، السؤال: "هل أعتقد أنّ ب؟" يتلقى ردّه الأكثر طبيعيّة لو تساءلنا: "هل ب كذلك؟" سواء لاحظنا أم لم نلاحظ أنّ ب كذلك. هذه السمة هي التي أطلقنا عليها اسم **شفافية الاعتقاد**(٥٣). وكما أن أفضل وسيلة للرد على سؤال معرفة إذا كنا نعتقد أنّ ب، هي أن نتساءل عمّا إذا كانت ب كذلك، فإنَّ أفضل وسيلة للردّ على السؤال: "هل يجب عليَّ الاعتقاد أنّ ب؟" هو أيضاً التساؤل إذا ب. ونردّ بالتأكيد

I. كتب غاريث إيفانز Gareth Evans: "My eyes are directed outwards" ("أي: عيناي متجهتان نحو الخارج")(٥٢)

على هذا السؤال الأخير لو كنا نتوافر على أسباب أو حجج لصالح ب. إنّ أمر الشفافية يرتبط هنا ارتباطاً وثيقاً بكون أسبابنا للاعتقاد عبارة عن حجج ومعطيات حاسمة. الشفافية أمر نفسيّ، تتعلّق بتكوّن الاعتقادات، وتربط ما لدينا من اعتقادات انعكاسيّة (استبطانية) بهذه الاعتقادات (أي تربط اعتقاداتنا من المرتبة الثانية باعتقاداتنا من المرتبة الأولى): إنّنا لا نحتاج إلى سؤال أنفسنا، ونحن نذهب إلى المستوى الاستبطانيّ، عمّا إذا كنا نعتقد أنّ ب، بل نتساءل على المستوى غير الاستبطانيّ إذا ب. إنّ شفافية الاعتقاد تقتضي ممَّن يسأل نفسه ما إذا يجب عليه الاعتقاد إذا ب، لا يحتاج إلى المرور بمرحلةٍ إضافيّة تنطوي على سؤال نفسه "هل أعتقد أنّ ب؟" فحسب، لكنّه لا يحتاج أيضاً إلى المرور بمرحلة تنطوي على السؤال عمّا إذا كان هذا الاعتقاد جيّداً أو صالحاً "هل الاعتقاد أنّ ب أمر جيّد بالنسبة إلي؟" أو "هل ثمّة ما يسوّغ ب؟"). إنه بالعكس يتوصّل مباشرة، ومن دون وسيط استبطاني، إلى الجواب عن السؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا كان يجب عليه الاعتقاد أو عدم الاعتقاد أنّ ب من خلال تحديد إذا ب أو إذا لا-ب.

هنا، ينبغي تمييز ثلاثة أشياء:

(١) انعكاسيَّة الاعتقاد: أي كوننا واعين، حينما نعتقد أنّ ب، أي الاعتقاد بأننا نعتقد أنّ ب.

(٢) شفافية الاعتقاد: إذا تساءلنا إذا كنا نعتقد أنّ ب، فإننا بهذا نسعى عفوياً إلى معرفة ما إذا ب هي الحالة المعنيّة.

(٣) أسباب الاعتقاد: التساؤل ما إذا ب هي الحالة المطلوبة، لا يمكن أن يمرَّ إلّا من خلال أخذ أسبابنا، التي تدفعنا إلى الاعتقاد أنّ ب، بعين النظر.

السمة الأولى، أي الانعكاسيّة (الاستبطانيّة)، لا تعني أن تكون جميع اعتقاداتنا واعية بمعنى الاعتقاد أنّ ب، بوصفه اعتقاداً من المرتبة الأولى يقترن آلياً بالاعتقاد بأننا نعتقد أنّ ب. الواضح أنَّ الأمر ليس على هذا النحو. (١) تعني فقط أنّ الانعكاسيّة (الاستبطانيّة) أقلّ إمكانيّة من حيث المبدأ. وكذلك الشفافية (٢) لا تقتضي الأطروحة العقلية القائلة إنَّنا نكوّن جميع معتقداتنا في مواقف المداولة السائدة doxastique، أي إن كنا قادرين على، أو يجب علينا الاعتقاد أنّ ب. وكذلك ال فإن (٣) لا تعني وجود سبب وراء الاعتقاد، أو أن نضع له سبباً،

لكن علينا في الأقلّ، إذا عزونا إلى أنفسنا مفهوم الاعتقاد، أن نكون قادرين على إيجاد سبب له - حتّى لو لم يكن هذا السبب استدلالياً كما هي حال الاعتقادات الإدراكيّة perceptives[I]

تلك وقائع نفسيّة، لكنّها تقترن اقتراناً وثيقاً بسمات مفهوميّة للاعتقاد. إنّها تشير إلى الرابط الوثيق بين الموقف الواعي الذي ينطوي على الاعتقاد والحقيقة، وبين أسباب الاعتقاد. الاعتقاد يعني أن نعتقد بما هو حقيقيّ. والتساؤل عمّا إذا كان يجب علينا الاعتقاد أنّ ب، هو التساؤل نفسه إذا ب. كيف يمكن لواقعة نفسية بهذه البساطة أن تسوّغ المبدأ المعياريّ القائل بعدم الاعتقاد إلّا استناداً إلى أفضل ما لدينا من أسباب أو براهين؟

ترتبط الشفافية بمعيار الاعتقاد بعلاقة مباشرة: إذا كان قولنا إنَّ ب حقيقيّ أفضلَ أسبابنا للاعتقاد أنَّ ب، فذلك لأنّ الاعتقاد هو الموقف النفسيّ الوحيد الذي تشكّل الحقيقةُ معيارَ تصويبه. وكون الاعتقاد "شفّافاً" يعدُّ أفضلَ وسيلةٍ لتسويغ وجودِ معيارٍ لحقيقةٍ تنظّمُ الاعتقاد: لا يصحُّ الاعتقاد معيارياً إلّا إذا كان حقيقياً. في المقابل، إنَّ معيار تصويب الاعتقاد في حدِّ ذاته، أفضل تفسيرٍ لكون أنَّ أفضلَ سببٍ للاعتقاد أن ب، هو أن يكون ب حقيقياً. لذلك فإنّ الشفافية ليست حدثاً نفسياً فحسب، بل سمة جوهريّة ترتبط بمفهومنا نفسه للاعتقاد أيضاً؛ وهذا يصحُّ على مفهوم السبب حينما يعني البرهان أو **البداهة** évidence. حينما أتساءل ما إذا كنت أعتقد أنّ ب، أو إذا ما توجَّب عليَّ الاعتقاد أنّ ب، فأنا لا أتساءل عمّا إذا كان صحيحاً أنّ ب فحسب؛ بل عمّا إذا كانت لديَّ أسباب أو براهين مُساعِدة للاعتقاد بأنّ ب حقيقيّ أيضاً. هنا ترتبط الأطروحة البداهية (E) بالأطروحة المعيارية (C). البداهيّةُ تقول إنَّ أسبابنا الحقيقيّة معرفيّة؛ وهذه الأسباب تدفعنا إلى الاعتقاد **بحقيقة** قضيةٍ ما؛ وتتجلّى هذه العلاقة في الشفافية التي تتميّز بها الاعتقادات حينما يُعَبَّرُ عنها بضمير المتكلّم.

بتعبير آخر، هناك علاقة وثيقة تكوينية أو جوهرية بين أن يكون للمعيار حقيقةٌ بوصفه معياراً أو شرطاً للتصويب، [أي] الظاهرة النفسية للشفافية، وبين كون أسباب الاعتقاد تشمل براهين تقوم عليها حقيقة معتقداتنا. مبدأ الشفافية يقتضي من الفاعل الواعي الاعتقاد أن ب، لكنه لا يعترف بحقيقة اعتقاده، أو بعدم توافره على أسبابٍ كافية للاعتقاد أنّ ب،

I. هذا يفترض أن في وسع الخبرة الإدراكية منحنا أسباباً للاعتقاد(٥١)

فيجد نفسه في موقف غير متجانس بحيث لا يسعه الاعتراف بأن اعتقاده بمنزلة اعتقاد. وحال هذا الفاعل تشبه الحالة التي رأينا مثالاً لها في مفارقة مور:

(a) ب، لكنّي أعتقد أن لا-ب

(b) ب، لكني لا أتوافر على أسباب كافية كي أعتقد أنّ ب.

لهذا يمكن صياغة **اختبار للتجانس** teste de cohérence[٥٥]:

من غير المنطقيّ أن نعتقد أنّ ب إذا لم نستمرّ في الاعتقاد أنّ ب[I]، مع وعينا بالاعتقاد أنّ ب، وبما لدينا من أسباب تدفعنا إلى الاعتقاد أنّ ب.

هذا يعني أنّ المُنَفِّذ agent الذي يعي خلال "مداولة سائدة[٥٦]" واعية، امتلاكه قناعة ما، لكنّه عاجز عن سوقِ أسبابها، من شأنه أن يكون في حالة غير عقلانيّة. لأنَّ مثل هذا المُنَفِّذ agent غير قادر حتّى على تصوّر نفسه مالكاً لاعتقاد ما، لوعيه أنّه ينتهك الشروط الخاصّة بمفهوم الاعتقاد نفسه. هذا الاختبار يستند إلى حجّة وليامز المناهضة لاحتمال الاعتقاد الحرِّ، التي يمكن أن نطلق عليها اسم **حجَّة التجانس** argument de la cohérence:

الفاعل الذي يرى، وهو في كامل وعيه، أنَّ مجرَّد الأسباب التي تدفعه إلى الاعتقاد أنَّ ب لا علاقة لها بحقيقة ب، ويرى أنّ موقعه المعرفي إزاء ب (أي أسبابه التي تدفعه إلى الاعتقاد أنّ ب) غير كافٍ - وهو ما يحدث عادة حين يرى الفاعل أنه اكتسب اعتقاده أن ب، إرادياً ومن دون حسبانٍ لحقيقة ب أو لحجج ب - سيجد نفسه في حالة عدم تجانس، أو غير عقلانيّة، ولا يمكنه الاستمرار، وهو بكامل وعيه، في الاعتقاد أنّ ب[٥٧]

يرتبط مبدأ الشفافية ارتباطاً وثيقاً بخاصيتين من خواص اعتقاداتنا: خاصية عقلانيتها، وخاصية سيطرتنا على اعتقاداتنا. هذه السيطرة - التي تُعزى إلينا على نحو عام - على أفكارنا

I. مع هذا، دعونا نُشر إلى أن الصيغة: "ب، لكن ليس لديّ أسباب كافية لأعتقد أن ب"، ليست متناقضة بالمعنى الذي رمى إليه مور، كتناقض الصيغة: (ب لكني أعتقد أن لا-ب): في الحالة الأولى يمكن أن تكون لدي معلومة تهدد اعتقادي أن ب من دون أن أتوقف عن الاعتقاد أن ب. لكن إذا رأيت أن في هذه المعلومة ما يكفي من التهديد بحيث تقودني إلى عدم الاعتقاد أن ب، فمن غير المنطقي عدم التخلي عن اعتقادي. هنا، كما في مواضع أخرى من هذا الكتاب، سأرجئ تطبيق هذه الأفكار على درجات الاعتقاد.

ونعبّر عنها بضمير المتكلّم، مصدرُها العلاقة البنيويّة بين معتقداتنا التي تنتمي إلى المرتبة الأولى premier ordre واعتقاداتنا التي تنتمي إلى المرتبة الثانية. وهما وجهان لعملة واحدة: فمن جهة، تفترضُ سيطرتُنا على أفكارنا الاستبطانيّة، أي إمكان الانتقال من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثانية، ومن جهة أخرى، تفترض العقلانيَّة ألَّا نستدير نحو ذاتنا، بل نحو العالم، وأن نمرَّ في حقيقة اعتقاداتنا وحججها[I]

لكن اختبار التجانس ومبدأ الشفافية ليسا تحصيلَ حاصلٍ، إذ واجهتها تلك الاعتراضات المألوفة لدى كليفورد والبداهية évidentialisme، إذ يقال بها أنّ غالبية اعتقاداتنا واعية أو غير صريحة، ألا تخطئ هذه الاختبارات في تحويل الاعتقاد إلى حالة ذهنية؟. قليلة هي الاعتقادات التي تخضع "للتداول السائد" الواعي والقصديّ وتتأثّر بالحقيقة والحجّة. فالكثير منها، وربّما غالبيتها، غير عقلانية وغير متجانسة كما يرى علماء النفس(٥٩). أحياناً نعدّ رغباتنا حقائق، أو نتغاضى إرادياً إمّا بتأثير الانفعال وإمَّا الشعور، أو حتّى قد لا نحتاج إلى أيّ تأثير من أجل تغييرها. ليس ضرورياً الاستعانة بعلم النفس الاجتماعيّ القائل إنّ التصرّفات غير المتجانسة كثيرة، كالتفكّك المعرفيّ واللاعقلانيّة، ونادراً ما نعي أسباب أفعالنا واعتقاداتنا، كما ليس ضرورياً الحديث عن حالات عاديّة أو خطرة من الأمراض(٦٠). يكفي أن نتأمَّل بعض التصرُّفات اليوميّة مثل الإهمال أو النسيان كقولنا: مع أني وضعت ساعتي لدى الساعاتي إلَّا أنَّني أنظر، بحكم العادة، إلى معصمي لمعرفة الساعة، معتقداً أنَّها حوله كما أعتقد أنَّها ليست حول معصمي(٦١)[II]

يمكننا تقديم أجوبة من نوع كانطي – قدرة العقل على الاستقلال – عن هذه الاعتراضات ذات النمط الهيوميّ humien [نسبة إلى هيوم] – العقل عبد الأهواء. لا شكَّ في أنَّ غالبيّة اعتقاداتنا غير عقلانيّة وتلقائيّة، لكن اختبار التجانس والشفافية، وإن استند إلى حقيقة نفسيّة، فهو لا يحتلّ مكانة وصفيّة. واختبار التجانس ليس اختباراً نفسياً معرفياً للاعتقاد، ولا يعني اعتماد صيغة من الفكرانية intellectualisme والعقلانية الساذجة حول

I. كما يبين ريد Reed بوضوح بالغ، فإن بورج Burge يفضل شرط الاستبطاني (تأمليّ)ة، بينما يفضل كل من موران Moran وشاه Shah الشرط الثاني(٥٨).

II. نضيف أن اختبار الشفافية لا يبدو أنه يطبق على درجات الاعتقاد، لكني هنا سأترك هذه المسألة جانباً.

الاعتقادات البشريّة. وهو لا ينصبُّ على ما نعتقده، بل على ما يجب علينا اعتقاده إذا وضعنا أنفسنا في موقع الفاعل sujet العقلانيّ. إنّه ينصبُّ على ما يُفترَض بفاعل معيَّن اعتقاده، في شروطٍ تمكّنه من النفاذ إلى اعتقاداته وهو واعٍ بها (من هذه الناحية، فإنّ مثال النسيان بعد وضع ساعتي لدى الساعاتي وليس حول معصمي، لا يعني صراعاً بين اعتقادين واعيين، ومن ثمَّ فهي ليست حالة عدم تجانس موري mooréenne [نسبة إلى مور] بضمير المتكلّم، حيث يحضر التناقض مباشرة في ذهننا). يكفي أن يكون موقف هذا الفاعل العقلاني sujet rationnel ممكناً، حتى في بعض الحالات، وأن يكون المُنفِّذ agent قادراً على اعتماد وجهة نظر استبطانيّة، والنظر صراحة في ما ينخرط فيه حينما ينظر إلى نفسه بوصفه مالكاً لوعيٍ معيَّن، حتى يمكن تطبيق الاختبار. والوسيلة الفضلى لتصويب أخطائنا تقوم على جعل التزاماتنا صريحة. لهذا تُستخدمُ عادةً صياغة الحجج التي تبدو للوهلة الأولى صحيحة، لكن يتبيَّن أنّها خدَّاعة بعد أن تغدو صريحة. لننظر في المحاكمة العقليّة الآتية: "**إذا كانت المكتبة مفتوحة، فإنَّ مكتب البريد مفتوح أيضاً. أما إذا كانت مغلقة، إذاً فلا داعي للذهاب إلى مكتب البريد**" يكفي أن يتَّخذ هذا الكلام الصيغة الآتية: "إذا ب، إذاً ك، من ثمَّ إذا لا-ب إذاً لا-ك،" لنرى أنَّ هذه المحاكمة العقليّة سقيمة. وبالطريقة نفسها، إذا جعلنا التزاماتنا الاعتقادية صريحة، فلن نستطيع الإبقاء على بعضها.

بهذا المعنى، نشكّ في أن يكون ضعف الإرادة acrasie الذي نعدُّه عادة أنموذجاً لغياب العقلانية في مجال الأفعال، موجوداً في مجال فعل الإدراك cognition والاعتقادات. وينطبق ضعف الإرادة المعرفي على حالات مثل قولنا: على الرغم من احتجاجات راوول المغايرة، فإني أعرف أنه نصّاب وكذاب بلا ضمير. لكن، حينما أكون في حضرته أجد قوة في حرارة مظهره وودّه البالغين، فأثق به مع علمي بما أنا بصدده[٦٢]. لا يكفي أن تكون لديَّ اعتقادات متناقضة إزاء راوول لوصف مثل هذا النوع من الحالات بأنه ضعف في الإرادة. إذ ينبغي أيضاً، كما في ضعف الإرادة العملي، أن أختار بإرادتي الاعتقاد بأن راوول ودود، وأنا أعتقد مع هذا بأنه **لا ينبغي** لي اعتقاده، لأنّ لديّ أسباباً موجبة تجعلني أعتقد العكس. لكن، إذا كانت الحال على هذا النحو، فإنّ ضعف الإرادة المعرفي يستند إلى خطأ منطقيّ إراديّ- ينبغي للمُنفِّذ agent أن يكون قادراً على الاعتقاد بإرادته أن لا-ب، على الرغم من جميع الأسباب الكافية التي لديه

للاعتقاد أنّ ب، هذا من جهة -، ومن جهة أخرى يستند إلى خلط بين أسباب الاعتقاد - وهي معرفيّة بطبيعتها - وبين أسباب إرادة الاعتقاد- وهي بطبيعتها عمليّة.

بالفعل، حينما أثق براوول، على الرغم من كلّ ما أعتقدُه عنه، ووعيي بعدم الوثوق به، فهذا لأنّي أريد أن أعتقد بأنه ودود وجدير بالثقة؛ وإن قرَّرت هذا، فهذا بتأثير قرار عمليّ، وليس بتأثير قرارٍ حرّ doxastique. إذاً، فمن المشكوك فيه جداً وجود ضعف إرادة معرفيّة acrasie épistémique، وهو ما يعزِّز حجّة الشفافية[I](٦٣).

ب- هل توجد فروض معرفيَّة؟

تربط حجَّة التجانس الشفافية بمعايير الاعتقاد، وتُفضي إلى خلاصةٍ مناهضةٍ للإرادة. لكن يبدو أنَّ القبول بهذه الخلاصة وبفكرة خضوع الاعتقاد للمعايير، في الوقت نفسه، يهدم الحجّة الإرادوية ومعها الحجّة المناهضة للإرادة، لأنّ وجود فروض obligations خاصّة بالاعتقاد يبدو أمراً مقبولاً، وأنّ الاعتقاد ليس إرادياً. إذاً، نحن أمام أحد خيارين: إمَّا أن يخضع الاعتقاد لواجبات معرفية، فيكون بذلك إرادياً، وإمَّا لا يخضع لمثل هذه الواجبات، فيكون غير إراديّ؛ وهو تناقضٌ لا يُحلُّ إلَّا بطريقتين إذا أردنا الإبقاء على الإرادوية الحرَّة المضادّة. يمكننا التخلّي عن التصوّر الوجوبيّ déontologique للواجبات المعرفية واختيار التصوّر الغائيّ téléologique: بمعنى أن الاعتقادات لا تحكمها المعايير بل الأهداف أو الغايات التي يسعى المنفِّذون agents إلى بلوغها. لكن في وسعنا أيضاً رفض فكرة إفضاء المعايير إلى وجود تعليمات خاصة. ويبدو لي أن الطريق الثاني هو الصحيح.

إنَّ حجّة الشفافية المناهضة للإرادوية، وحجّة وليامز تستندان إلى تمييز قويّ بين عقلانية المعتقدات - أسباب الاعتقاد والأسباب المعرفيّة - وعقلانيّة الأفعال - أسباب السلوك أو الأسباب العمليّة. النقطة المركزيّة في الحجّة تقول إنّه إذا أمكن أن تكون الأسباب العمليّة أداتيّة بمعنى أن تكون أسبابنا لفعل س هي في أغلب الأحيان أسباب للاعتقاد أنّ س تخدم غاياتنا أو أهدافنا - لعجز أسباب الاعتقاد عن ذلك - أسباب اعتقادنا أي حججنا أو المعطيات التي بحوزتنا ليست أدوات تسعى **إلى بلوغ غاية معيّنة**، أي الاعتقاد المنشود.

I. يُنظر الفصل الخامس.

مثلاً، لو توافرتُ أسباب تدفعني إلى الاعتقاد أنّ الرجل ذا القناع الحديديّ كان الابن الطبيعيّ للملك لويس الرابع عشر، فإنّ أسبابي ليست وسيلتي للاعتقاد بهذا، إلّا إذا أردت، من خلال بعض أمور الإيحاء الذاتي، اكتساب هذا الاعتقاد بوصفه نتيجة، معبراً عن نفسي بضمير المخاطب كنوع من الجهاز المُنتج لمعتقدات (من خلال حصولي على معلومات تؤيّد هذه الأطروحة التاريخية باستثناء جميع الأطروحات الأخرى التي قد تكون مضادة). تأتي أسبابي للمساندة، فتدعم اعتقادي أو ترسّخه، وهي جميعاً علاقات مختلفة كلياً عن علاقات الوسيلة بالغاية. فأنا لا **أستخدم** معطياتي **بغية** الاعتقاد: بل أعتقد **استجابة** لهذه المعطيات. الاعتقاد الحرّ (بالمعنى النفسي) يخلط هاتين العلاقتين، لافتراضه أنّ أسباب الاعتقاد ممكنة وفقاً لأنموذج أسباب إرادة الاعتقاد نفسه، بمعنى أنّها قابلة للتماهي مع هذه الأسباب. لكنَّ هذا كلام عبثيّ، لأربعة أسباب في الأقلّ:

السبب الأول هو أنّ الأسباب المعرفيّة للاعتقاد حاسمة وليست تخمينية خلافاً للأسباب العمليّة[٦٤]. حينما نكوّن حُكماً عمليّاً نقول بحسبهِ إن القيام بشيء ما أمرٌ جيد، فإنّنا ننظر في أغلب الأحيان إلى هذا الحكم بوصفه حقيقياً، لأننا نرى **جميع الأشياء متساوية**، والإلزامات impératifs نادرة، أو لا تخصُّ سوى الأحكام الأخلاقية[I] فالظرف الخاص لا يدفعني إلى الإتيان بعمل رأيت أنَّه يحسن فعله فحسب، بل قد أتبع سلوكاً يتَّسم بضعف الإرادة أيضاً، فأمتنع عن فعلِ الشيء على الرّغم من توافري على أفضل الأسباب التي تجعلني أفعله. لكن، كما رأينا، إذا توافرت لديَّ حجج ومُعطيات حاسمة، فلا يمكنني فعله. لأنَّ حُججي تتطلَّبُ اعتقادي أو تجعله حتمياً. يمكنني رفض هذا الاعتقاد لأسباب مختلفة، والانخراط في أيِّ نوع من التصرُّفات الهادفة إلى تجاهل هذه الحجج، لكنَّها لا تختفي بسهولة. لذلك، يقتضي خداعُ النفس طاقةً نفسيّة أكبر من تلك التي نبذلها حينما نعدُّ رغباتنا حقائق: في الحالة الأولى، المختلفة عن الثانية، ينبغي للمُنَفِّذ استنفار اعتقادات أخرى، أو تصوّر عناصر أخرى من حجّةٍ تُسكتُ الاعتقادَ الذي لا يرغبُ في توافره.

I. إلا إذا حسبنا، على غرار فوت Foot، أن الأحكام الأخلاقية كلها تدخل في الأحكام التخمينية[٦٥]

ربَّ معترضٍ يقول إنّ هذا لا يبيّنُ اختلاف عقلانيّة الاعتقادات عن العقلانية الأداتية. إذ يمكننا تصوّر الأولى بوصفها بحثاً عن غاية، أو هدفاً معرفياً محضاً وليس هدفاً عملياً - أي امتلاك اعتقادات حقيقيّة. وهذا أحد معاني الفكرة القائلة بوجود "هدف للاعتقاد" بالمعنى الغائيّ للعبارة: الاعتقاد، بوصفه حالة ذهنية، يعني السعي بطريقة قصديّة إلى الحصول على اعتقاد حقيقيّ. وإذا وسّعنا هذه الفكرة لتشمل البحث المنهجيّ enquête، فإنّ فكرة الإدراك تعني الحصول على أكبر عدد ممكن من الاعتقادات الحقيقية. وبحسب مثل هذا التصوّر، فإنّ الاعتقاد، في جزء منه على الأقلّ، شكلٌ من الفعل القصديّ: أي الفعل الذي يكوّنُ الاعتقادات، ويؤكّدها، ويُراجعها، ويعتمد المخططات، وما إلى ذلك.[٦٦]

لكن، - وهنا السبب الثاني للاعتراض على التصوّر الأداتيّ والغائيّ لعقلانيةِ الاعتقادات - يمكن أن نتوافر على أسباب أخرى للاعتقاد بشيء (أي الاعتقاد بأنه صحيح) من دون أن يكون هدفنا امتلاك اعتقادات حقيقيّة. وبناءً عليه، لا أريد معرفة كيف ينتهي الفيلم الذي لم أشاهده بعد وأنتَ تقصُّ عليَّ نهايته - مثل فيلم امرأة اللوحة للمخرج فريتس لانغ Fritz Lang -، عندئذٍ ستكون لديّ أسبابي (شهادتك) للاعتقاد بأنّ الفيلم ينتهي بطريقة معينة، بينما هدفي ليس امتلاك اعتقادات حقيقية بهذا الخصوص؛ ولا أريد معرفة الأسباب التي تقدّمها لي نهاية الفيلم لعدم إرادة الاعتقاد بما قلته لي[٦٧].

في المقام الثالث، إذا كانت للاعتقادِ بنيةٌ تشبهُ بنيةَ فعلٍ قصديٍّ قد يهدفُ إلى الحقيقة، فعلينا أن نكون قادرين ربّما على اختيار هدف آخر، كما هي الحال في أيّ فعل يسعى إلى هدف معيّن، واختيار هذا الهدف ومقارنته بغيره. لكننا هنا لا نلجأ إلى أيّ شكل من أشكال تقييم أهدافنا حينما نكوّن قناعاتنا: إذ ليس هناك سوى هدف واحد ممكن، هو هدف الاعتقاد بوصفه حقيقياً. قد نتردَّد حتماً في بعض الحالات، لأسباب عملية واحترازية. فمثلاً، يمكن للأستاذ أن يعتقد بأن التلميذ ليس جيّداً جداً، لكنّه يتصرَّف معه كما لو أنه كذلك، من أجل تشجيعه. ويمكن للمحامي أن يعتقد بأنّ موكله مذنب، لكنّه يتصرَّف العكس، لأنّ مهنته تقتضي ذلك. أو قد يخطئ أحد المشاركين في مسابقة متلفزة في اعتقاده بأنّ توغيسيغلابا هي عاصمة نيكاراغوا (لكنّها عاصمة الهندوراس)، فيتردّد، ومع ذلك يضغط على الزرّ لوجود جائزة مباشرة إذا ما أجاب بسرعة، لكنّه يفقد فرصته إذا طال تردّده. حينما أكون بصدد قيادة سيارتي يحدث أن أتردَّد

بين الاستدارة إلى اليمين أو إلى اليسار، لكن إذا كان ثمَّة سائق غضوب ضغط على الزمور خلفي، فغالباً أكون مدفوعاً إلى الاختيار حتّى وإن لم أكن أعرف اتجاهي[I] ومثل هذه الظروف كثير، تشبه نمط الظرف الذي تتحدّث عنه الذرائعية حينما تدفعنا إلى الاهتمام بالمنافع الناتجة عن الاعتقاد بهذا الشيء أو ذاك، حتّى لو كانت على حساب البداهات évidences؛ لكنها لا تبيّن أنّنا نضع الحقيقيّ في الميزان بوصفه هدفاً معرفيّاً في مقابل هدف عمليّ. إنّ وجود رهانات عملية في أغلب الظروف حيث يكوّنُ المرء قناعاته، لا يؤدّي إلى حلول هذه الرهانات محلّ الأسباب المعرفية للاعتقاد أو تتخطّاها (سأعود إلى هذه النقطة في الفصل الآتي)[٦٩].

أخيراً، السبب الرابع لرفضِ مُماثلةِ العقلانية المعرفية بصيغةٍ عقلانيةٍ أداتيّةٍ هو أنّ أسباب إرادة الاعتقاد تكون دائماً غير مباشرة، وذات طبيعة سببية، في حين أسباب الاعتقاد مباشرة وذات طبيعةٍ غير سببية. حينما نريد الاعتقاد بشيء، فإنَّ الوسيلة الوحيدة لبلوغ ذلك هو أن نجد لأنفسنا سبباً، بطريقة غير مباشرة، للاعتقاد به فنتلاعب بحالاتنا الذهنيّة لتحقيق الهدف المنشود؛ وهذا يقتضي زمناً وجهداً في الغالبيّة العظمى من الحالات. إذا توافرت لديَّ أسبابٌ لإرادة الاعتقاد أنّ ب، تكون الكلفة أكبر من أن أخلق لنفسي أسباباً للاعتقاد بأن لا-ب من الناحية النفسية.

هذا كلّه يقود إلى حسبان المعيارية التي تنشأ عنها الاعتقادات مختلفةً عن المعيارية التي تنشأ عنها الأفعال، ولا يمكن أن تكون أداتية وغائيّة كحال الأفعال. ينجم عن هذا عدم صحّة الحجَّة الإرادويَّة بصيغتها الغائيَّة (1a) - (3a) (وكذلك مُقابلها المناهض للإرادوية)، لأنَّ مقدّماتها المنطقيّة مغلوطة. هل يستتبع هذا أن تكون المعياريّة التي تنشأ عنها الاعتقادات، وجوبيّة déontiques فنتحدّث عن فروض الاعتقاد كما نتحدّث عن الفروض في مجال الأفعال؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فينبغي على مناهضة الاعتقاد الإرادوي التي استخلصناها من التجانس جعلَ هذه الأطروحة مغلوطة على الفور من خلال حجّة[II] الإنكار بالإنكار modus tollens (1')-(3').

I. إنها تدفع إلى التمييز كالتمييز بين الاعتقاد والقبول، لكني سأترك هذه النقطة جانباً[٦٨]

II. إذا ب إذاً ك، و لا-ك، إذاً لا-ب

الردّ على هذا السؤال مزدوج. صحيحٌ أنّ الاعتقاد خاضعٌ لمعايير: معيار الحقيقة - شرط التصويب (C) - وشرط الأسباب الكافية - أو الحجج، أو شرط التسويغ، أو شرط البداهة:

(م ح= معيار الحقيقة) يكون الاعتقاد صحيحاً إذا، وفقط إذا، كان حقيقياً.

(م ب = معيار البداهة) يكون الاعتقاد صحيحاً إذا، وفقط إذا، قام على أسباب كافية.

(م ب) ليست سوى المعيار البداهي. من المغري تأويل فكرة المعيار هنا على غرار المعايير التي تحكم الفعل، وبمعنى أخلاقي، أي بوصفه يقتضي أوامر، وتعليمات، أو جوازات. لكن ما إن نحاول تحديد طبيعة هذه التعليمات، نصطدم بقضايا تعصى على الحلّ في ظاهرها، إذ لو نظرنا في هذه التعليمات حرفياً لوجدناها عبثية. لنفترض أن (م ح) و(م ب) يقتضيان واجبات معرفية، يعبّر عنهما ب (يجب):

(NVD = م ي ح) يجب أن نعتقد أن ب إذا، وفقط إذا ق.

(NED = م ب ي) يجب أن نعتقد أن ب إذا، وفقط إذا ق تقوم على أسباب كافية.

(NVD) صيغة ثنائية الشرط إذا قرأناها كشرط لازم ("إذا") يتحقق الاعتقاد الحقيقي الذي يخطر في البال. لكن هذا منطقي: إذ ما من شخص يعتقد بأشياء تافهة كقولنا إنه يوجد ٣٨٥٤٢ قشة في عشب حديقتي، أو بقضايا حقيقية، لكن تعقيدها يتجاوز الإمكانات البشريّة كما في بعض البراهين الرياضيّة عن طريق الحاسوب. "يجب" يقتضي الفعل "يستطيع" ولا أحد يتشبَّث بالمستحيل أو التافه. وحدها القراءة من اليمين إلى اليسار، حيث "إذا، وفقط إذا" تصبح شرطاً كافياً، وتبدو معقولة لأنَّها تعني: يجب ألا نعتقد إلَّا بما هو حقيقيّ. لكن، حتى هذا الشرط إشكاليّ لأنه يقتضي أنه إذا لم نعتقد أنّ ب (وهي حال الحجارة، أو الأشجار التي لا تملك الاعتقاد) وكانت ب حقيقية، فإنّنا نحقّق الشرط المعنيّ[٧٠] أمَّا من جهة (NED)، فيكون المبدأ تافهاً trivial إذا عنى أنه ينبغي أن تكون للاعتقاد أسباب كافية. لكن، إذا عبّرنا عنه بطريقة سلبية بعد تفسير فكرة السبب الكافي نحصل على ما يأتي:

(NED') يجب ألا نعتقد بناءً على معطيات غير كافية.

وهذا ليس سوى مبدأ كليفورد. وهو أبعد ما يكون عن التهكم cynisme.

ثمَّة اعتراض شائع آخر على معيار تصويب الاعتقاد، يتَّخذ شكل (م ح= معيار الحقيقة) و (م ب= معيار البداهة) يقول بوجود تناقض بين المعيارين. يبدو أنّ (م ح) يُلزم باعتقادين فقط - إذا ب حقيقيّ، أي الاعتقاد، وإذا ب خطأ أي عدم الاعتقاد [بحقيقته] - لكن ينبغي عدم تعليق الحكم حينما نتوافر على ما يكفي من الأسباب أو الحجج للاعتقاد أنّ ب، إلّا من أجل الاعتقاد أن لا-ب. لكن، هذا ليس كافياً للحسم. إنّما، ثمَّة ما هو أسوأ من ذلك. إذا افتُرض أننا نتقيّد ب (م ح)، فيجب ألّا نعتقد أنّ ب إلّا إذا كان ب حقيقياً. لكن ثمَّة شيئين لا ثالث لهما: إذا تجاهلنا إذا ب حقيقي- وهو حال جميع القضايا التجريبية التي لا نملك لها حججاً تثبت أنّها حقيقية -، عندها لا يمكن تطبيق المعيار، لأنّنا لا نعرف ما إذا كانت القضيّة التي نعدُّها حقيقية؛ أمّا إذا كنا نعرف أنّ ب حقيقية فلماذا نتعب أنفسنا في تطبيق المعيار، لأننا بطبيعتنا نعتقد (ونعرف) مسبقاً أنّ ب؟ في الحالة الأولى المعيار غير قابل للتطبيق: لأنّنا نخرقه باستمرار؛ أمّا في الحالة الثانية فلا فائدة ترجى منه(٧١). وهذا يعني أنّ معيار الحقيقة (م ح) لا يفيد أو أنّه غير قابل للتطبيق، وأنّ معيار البداهة والأسباب الكافية وحده المفيد، وأنّهما أيضاً يأمران بأشياء متناقضة: معيار الحقيقية منفصل تماماً عن المعلومة المتوافرة لدينا، لأنه يُفترض بنا تطبيقه من دون معرفة ما إذا كانت القضيّة المُعتَقد بها حقيقية. إذا كانت الحقيقة موضوعيّة ولا نعرفها، فإنّ ما لدينا من فروض obligations الاعتقاد ترتبط بوقائع لا يمكننا بلوغها تماماً، ومن ثَمَّ لا يمكن تطبيقها؛ لكن إذا كانت الحقيقة مرتبطة بحججنا أو بمعطياتنا، فلا يمكن لمعيار البداهة أن يحلّ محلّ معيار الحقيقة. المعياران يلغي أحدهما الآخر. فالطبيب الذي يشخّص مرضاً معيّناً لدى أحد المرضي يمكن أن يصف له دواءً يجهل أنَّ دراسات حديثة (لم تُنشر بعد، في سبيل المثال) أعلنت أنَّ هذا الدواء خطر؛ في هذه الحالة، فإنّ اعتقاده بأنّ الدواء سيشفي المريض خطأ، ومن ثمَّ فليس عليه أن يعتقد أنّ هذا الدواء سيشفيه (استناداً إلى معيار الحقيقة)؛ لكن، إذا تقيّد بمعيار البداهة، فعليه أن يعتقد ذلك، لأنّه يعتقد تبعاً لما توافر لديه من معطيات.

ثمَّة طرائق عدَّة للردّ على هذه الاعتراضات. نحاول في البداية معالجة هذه الصعوبات من خلال حصر أهمية المعايير بالجوازات بدلاً من معالجتها بوصفها فروضاً أو أوامرَ prescriptions. عندئذٍ يقول معيار الحقيقة إنّه يجوز الاعتقاد بالقضيّة إذا كانت معزَّزة جيداً أو مُسوَّغة. بهذا نتخلّص من صعوبات الصياغة الوجوبيّة القوية (م ح و= معيار الحقيقة الوجوبيّ).

لكن، إذا كان معيار البداهة يجيز لنا الاعتقاد بما هو حقيقيّ فقط، فإنّنا نفقد قوّة المعيار وطابعه الحاسم الذي هو، كما رأينا، إحدى علامات الاختلاف بين التأويل المعياريّ والتأويل الغائيّ للعلاقة القائمة بين الاعتقاد والحقيقة والأسباب الكافية[٧٢]. يمكن أيضاً أن نحاول حصر أهمية "يجب" التي تتدخّل في الأوامر، بالقول، مثلاً، إنّه يخصّ نوع الموقف بالمعنى الوظيفي. حينما يقول الطبيب للمريض "يجب أن تتعافى في غضون خمسة عشرَ يوماً"، فهو لا يعلن إلّا قاعدة وظيفيّة وليس خاصية أخلاقية: لأنّ تعافي المريض ليس رهناً بأيّ شرط. إذا كانت الوظيفة متخصّصة من الناحية المؤسّسية ("يجب على الأستاذ تصحيح أوراق الامتحان"؛ و"يجب على الجمركيّ مراقبة جوازات السفر") فهذا يعني إحالة إلى مكانةٍ أخلاقيّة، لكن هذه المكانة ناجمة عن وظيفة غير منهمَّة بواجب أخلاقيّ (قد نخضع لفرض مهنيّ، لكنّنا نرفض إنجازه في هذا الظرف أو ذاك لأنّ الفرض الأخلاقيَّ يهيمن عليه بنظر المُنَفِّذ agent). قد يكون "يجب" المعرفي من هذا النوع الوظيفي، أو من طبيعة مشابهة ومقتصراً على المواقف المعرفيّة فقط. لكنّنا، إضافة إلى أننا نفقد عندئذٍ القوة المعيارية لـ "يجب" لعدم وجود أيّ شيء معياريّ في هذا الـ"يجب" الوظيفيّ، فإنّنا نفقد أيضاً عموميته المتعلّقة بالاعتقاد: لا توجد واجبات وظيفية بالنسبة إلى الاعتقاد الخاصّ بالأساتذة تختلف عن الواجبات الخاصّة بالقضاة، لأنّ الواجبات الخاصّة بالاعتقاد عامّة تماماً. لا توجد واجبات خاصّة بالاعتقادات التي تعني هذا الفاعل sujet أو ذاك، ولا التي تختلف سلالتها pedigree المعرفية، كالاعتقادات الخاصّة بحقائق الأمر الواقع de fait وتلك الحقائق المتعلّقة بالعقل. حتّى لو طرحت مسألة (سأثيرها في الفصل القادم) معرفة ما إذا لم تكن الاعتقادات الدينية ناشئة عن جانب معياريّ مختلف، فهي لا تنشأ عن وظيفة خاصّة. فمثلاً، لو قلت لرجل يعترف لي بعقيدته الكاثوليكيّة: "يجب عليك أن تعتقد بالصلاة من أجل الموتى"، فهذا الـ"يجب" هو مذهبي doctrinal وناجم عن اعتقادات أخرى، وهو غير وظيفيّ: لأنّ الاعتقاد الدينيَّ لا يشبه واجب تنظيف أسناننا صباحاً ومساءً[I]

I. هذا الاقتراح الوظيفي يعود بنحو خاص إلى فيلدمان Feldman، ويعارضه غريم Grimm. وهذا أحد أسباب إشكالية[٧٣] اشتقاق الخواص المعيارية انطلاقاً من خصائص وظيفية طبيعية، التي تجذب كثيراً أصحاب النزعة الطبيعية مثل بابينو Papineau ودريتسك Dretske. يمكن القول حتماً إنّ الكاهن الكاثوليكي "يجب" أن يعتقد بالصلاة من أجل الموتى بسبب وظيفته الكهنوتية، من دون أن يعتقد بها في أعماقه، لكن تبقى هذه بالأحرى حالة قبول أكثر منها حالة اعتقاد.

إذاً، ليس حتمياً أن تترجم معايير الاعتقاد، إن وجدت، إلى أوامر وتعليمات أو جوازات **إيجابيّة** positives تتعلّق بالطريقة التي يتوجَّب علينا تكوين اعتقاداتنا من خلالها، كما هي حال قواعد المنهج لدى ديكارت، أو المناهج التي يقترحها علماء الرياضيّات لحلّ المعادلات، في سبيل المثال. كما ليس واضحاً إن كان ممكناً اشتقاق الممنوعات والجوازات السلبية من هذه المعايير.

خلُص كثير من الفلاسفة إلى خطأ المفهوم القائل بخضوع الاعتقاد لمعايير. لكنَّه استنتاج مغلوط؛ لأن عجزنا عن استخلاص أوامر سهلة القراءة من معيارَي الاعتقاد (م ح) و(م ب)، أو كون الأوامر التي تبدو ناجمة عنهما خرقاء، لا يعني سوى أنَّ معايير الحقيقة والأسباب الكافية ليست معايير تعليميّة أو توجيهيّة لضبط تكوين للاعتقادات الخاصَّة بأنَّ نقول لأنفسنا ماذا نعتقد وكيف في هذا الظرف أو ذاك أو في مجموعة من الظروف. ينبغي بالأحرى تصوّرها بوصفها معايير **تكوينية** [بنيوية]. لأنّها لا تضبط اعتقاداتنا بطريقة القواعد أو الأوامر أو الواجبات الخاصّة بهذا الشأن. ولا توصي بشيء يتعلَّق بأنماط الحقائق التي يجب علينا الاعتقاد بها، أو بطبيعة أو درجة الحجج التي يجب أن تتوافر لنا من أجل الاعتقاد. وهي لا تفصح إلَّا عن المتطلّبات المعرفيّة العامّة - كالحقيقة والتسويغ أو العقلانية - التي تحكم الاعتقاد، بل جلّ ما تقوله إنّه يجب الاعتقاد بما هو حقيقيّ ومُسَوّغ **مهما كانت الطريقة التي نكتشف من خلالها الحقيقة أو الطريقة التي تُسوّغُ الاعتقادات** من خلالها. ومن الخطأ تشبيهها بقواعد المنهج الموجودة في القسم الخامس من كتاب **منطق بور-رويال**، للحكم على أحداثٍ ترتبط بأقوال الناس témoignage. إنها معايير تحتلّ مكانة **المُثُل** idéaux: بحديثها عن الشروط المثاليّة للاعتقاد. المثال يوصي فقط بما هو بنوع، وبما يمكن أن تكون عليه الحال إذا تحقّقت الشروط القصوى. والفاعل sujet الذي لا يعترف بهذه المتطلبات العامّة والمثاليّة لن يتمكَّن من تصوّر نفسه بوصفه مالكاً لاعتقادات. وهنا نجد حجَّة التجانس [ص ١٠٢][٧٤].

هناك سبب آخر وراء عدم قبول الفكرة القائلة إنَّ المعايير المعرفيّة قد تنطوي على توصيات، هو كونها ليست مجرّد شروط للعقلانيّة أو للفكر النقديّ بالمعنى الكانطيّ أو شبه الكانطيّ، تتخذ شكل متطلبات تُلزمُ الفاعل الحرَّ والمسؤول باتباعها[٧٥] إنّها تشكّل، للفاعل القادر على الإفصاح عنها، موضوع معرفة، حتّى إن كانت هذه المعرفة ضمنيّة في أغلب

الأحيان. غير أنّ هذا الفاعل لا يستطيع تصوّر نفسه مُحققاً لهذه المعايير إلّا إذا عدّها **حقيقيَّة أو موضوعيَّة**. لذلك، علينا أن نتصوّرها بمعنى إدراكيّ شبيه بالمعنى الذي نتحدّث به عن معرفة القيم والمعايير في موضوع الأحكام الأخلاقيّة éthique[1]

نقول لمن يعترض أعلاه، إنّنا لا نستطيع سوى الاستمرار في خرق معيار الحقيقة لعجزنا عن بلوغ الحقيقة، وإنه ليس علينا معرفة الحقيقة كي نطبّق المعيار؛ لأنّ المعيار لا يقول لنا بحدّ ذاته كيف ينبغي تطبيقه: إنّه يطرح شرطاً مفهومياً أو لازماً على الاعتقاد، وليس أمراً أو إجازة للاعتقاد بهذه الظروف أو تلك. الخطأ الذي يرتكبه أولئك المعترضون يكمن في قولهم إنّ (م ح) غير متجانس وينطوي على دراسة الحقيقة بوصفها خاصيّة ينبغي أن يتّسم بها الاعتقاد حتّى يمكن تطبيق المعيار. وهو معيار يتمّ اختراقه باستمرار: فإذا طبّق بوصفه قانوناً يقود كلّ واحد إلى الاعتقاد بالحقيقيّ، فسيكون مُضحكاً (إلّا ربّما بالنسبة إلى البابا الذي هو معصوم، ومن ثمَّ فهو لا يخرقه أبداً). لكن الانتهاك الدائم للمعيار لا يعني أنه غير موجود. فالمعيار الذي يمنع السرقة والقتل يبقى قائماً حتى لو كثر عدد اللصوص والمجرمين؛ وكثرة الكذابين لا تمنع وجود معيار الحقيقة.

من وجهة نظر ذاتية، من البديهي أن يكون المعيار الوحيد الذي نملكه هو معيار البداهة أو الأسباب الكافية، لأننا لا نملك مدخلاً مباشراً إلى الحقيقة بمعزل عن المسوّغات التي يمكن أن تتوافر لدينا عنها. هذا لا يعني ألّا تكون الحقيقة في الترتيب الموضوعي هي المستهدفة بالاعتقاد. ويحتلُّ معيار البداهة المرتبة الأولى في تسلسل الأسباب. لكن في الترتيب الموضوعي المتعلّق بالأشياء، فإنّ معيار البداهة هو من يحتل المرتبة الأولى. لا يمكننا تكوين اعتقاد إلّا انطلاقاً من الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد، لكن أسباب الاعتقاد تستهدف دائماً حقيقة الاعتقاد. إذاً، يمكن تماماً التقيد بمعيار الحقيقة مع تعليق الحكم: وذلك لأن "الاعتقاد" يستهدف الحقيقة تحديداً، أو أنه لا يكون صحيحاً إلّا إذا كان حقيقيّاً، يمكننا تطبيق معيار البداهة أي، إذا فهمنا أنَّ الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد هي أسباب الاعتقاد بأنّ ب إذا، وفقط إذا كانت ب حقيقيّة، بحسبانه شرطاً لتصويب الاعتقاد [ص ٩٤ أعلاه][٧٧]

1. هنا قد يعترض أحدهم بالقول إن المعايير يمكن أن تُفهم بمعنى غير إدراكي أو تعبيري expressiviste. لكن هذا الموقف يبدو لي متناقضاً[٧٦]

علينا أن ننظر بجدية إلى الفكرة القائلة إن معايير الاعتقاد هي شروط تصويب الموقف المعنيّ. إنَّ صاحب الفكرة القائلة إنَّ لكلّ نوع من المواقف شروطَ تصويب خاصّة به، في الأصل، هو برينتانو Brentano في تحليله للقيمة، وهو ما سأعود إليه في الفصل الخامس. هنا أستلهم صيغتين معاصرتين لهذه الفكرة[I] ما يجعل الموقف صحيحاً هو انسجامه مع معيار يمكن عدُّه بمنزلة شرط لتصويب موقف معيَّن. وللموقف وجهان: أحدهما يمكن تسميته "خارجياً" يتعلق بحالات ينبغي إنجازها للتمكّن من متابعة المعيار، وكي يكون الموقف صحيحاً (مثلاً، شرط التصويب الخارجي لتسديد هدف بكرة القدم هو دخول الكرة في شبكة الهدف الخصم). الشرط الآخر الذي يمكن تسميته "شرطاً داخليّاً" يتعلَّق بالعمليّات أو الإجراءات التي علينا اتّباعها لإنجاز الشرط الخارجيّ (مثلاً، قدرة اللاعب على تحقيق هدف ببراعة أو بأناقة إلى حدٍّ ما). من ثمَّ يمكن خرق المعيار مرّتين: من خلال عدم إنجاز ما يحدّده بوصفه صائباً بطريقة خارجية، أو عدم إنجاز ما يحدده بوصفه صائباً بطريقة داخلية. لكن يمكن تحقيق شرط من دون أن يتحقق الآخر: إذ يمكن للاعب أن يسدِّد هدفاً بطريقة عرضية أو بسبب لعبه السيء، كما يمكنه تسديد هدف إذا لعب جيّداً. يكون الاعتقاد صائباً إذا، وفقط إذا كان حقيقياً ومُسوَّغاً[II](٨٠). الحقيقة شرط التصويب الخارجيّ، والتسويغ شرط التصويب الداخلي. الحقيقة هي شرط التصويب الخارجي، أما التسويغ فشرط التصويب الداخلي. لكن الغلبة للشرط الأول. ولا يكون الاعتقاد صائباً إذا كان مسوَّغاً بطريقة جيدة فقط. الشرطان لازمان للاعتقاد، من دون أن يكون أحدهما كافياً. الاعتقاد الحقيقيّ الذي نكوّنه بالمصادفة

I. تصور يتبناه بنحو خاص كل من سكانلون Skanlon وسكوروبسكي Skorupski. لكني أفسره من وجهة نظر إدراكية cognitiviste وليس من وجهة نظر بنائية constructiviste وذلك خلافاً لغالبية "الوكلاء" وهنا أستوحي من تومسون Thomson ودو سوسا de Sosa الذي يدرس شرط التصويب الخارجي بوصفه شرطاً للنجاح وشرط التنفيذ الداخلي بوصفه كفاءة وقابلية(٧٨)

II. وفقاً لمصطلح موليغان Muligan تكون شروط التصويب الداخلي هي شروط إرضاء satisfaction. لكن على الرغم من ذلك فإن فكرة "الشرط الداخلي" ليست مع ذلك مرضية تماماً. لا ينبغي أن تقول بأن الطرائق التي ينبغي اتباعها في داخل الفاعل. فقد تكون في خارجه إذ يمكنها، على سبيل المثال أن تنطوي على وجود عمليات سببية موثوقة. يمكن أيضاً استخدام مصطلح دو سوسا الذي يقارن الاعتقاد بالتسديد على هدف معين هو الحقيقة، بطريقة تتميز بالكفاءة. لكن هذا المجاز كثيراً ما يقارن بالتصور الغائي للمعيارية(٧٩)

(كما في الأمثلة التي ساقها غيتييه Gettier[I]) ليس صائباً بالمعنى الداخليّ، ولهذا نحكم بأنه ليس معرفة (تبعاً لتصور المعرفة بوصفها اعتقاداً حقيقياً ومسوَّغاً). لكن، قد يكون الاعتقاد الذي يراه معتنقه مُسَوَّغاً من دون أن يحكم بأنه حقيقي، من شأنه أيضاً أن يكون مختلاً، حتى لو بذل مُعتنقهُ ما بوسعه لتسويغه.

إنَّ شروط التصويب هذه خاصة بالاعتقاد، لكنها لا تشمل جميع المواقف القَضويّة propositionnelles. فلكل نوع من المواقف شروط تصويبه الخاصة به. مثلاً، الافتراض والتخيّل، والتخمين لا تنجم عن شروط التصويب نفسها التي ينجم عنها الاعتقاد، لأنه يمكننا افتراض شيء من دون أن نعدَّه حقيقياً (كما في البرهنة على ما هو عبثيّ)، أو تخيّل حالات وهميّة وأمور مستحيلة. في هذه الحالة، يبدو أنَّ الشرط الداخليّ كافٍ: فتمرين الخيال على نحو جيّد، أو وضع افتراض جيّد لا يحتاجان إلى أن يكونا حقيقيين، بل إلى أن يكونا مثمرين ويحملان مضموناً إخبارياً. في المقابل، يُعدُّ التخمين موقفاً يلبّي معيار الحقيقة الخارجيّة - يُفترض في ما نخمّنهُ أن يكون حقيقياً - لكنَّه لا يخضع لمعيار البداهة أو التصويب الداخليّ - من يخمن لا يزعم بطبيعته امتلاك حجج، أو يعترف بأنّه لا يملك سوى القليل جدّاً منها. أمّا الأمل، فيعني أن نأمل في أن يكون الشيء حقيقيّاً، لكنَّنا لا نتوقَّع أن يكون مُسوّغاً بأسباب أو حجج، لأنه يمكننا الأمل من دون أن تكون لدينا أسباب موجبة، أو من دون حجج. موقف الاعتقاد يخضع لمتطلبات أقوى من المتطلبات التي تُثقل المواقف الضعيفة. الاعتقاد، بحسب التصور التقليدي، يعني قبول القضية، أو كما يقول كانط "Fürwahrhalten = قبول عدّها حقيقية" وعدُّ القضية حقيقية لا يعني الانطباع أو الشعور بأنَّ هذه القضية حقيقية، أو الإحساس بأنها حقيقية فقط، بحسب تصوّر هيوم الذي يريد أن يكون الاعتقاد نوعاً من الـشعور feeling الحادِّ نوعاً ما، ومقترناً بالقسم العاطفيِّ في عقلنا esprit. إنَّه بحث عن الحقيقة أو، بحسب عبارة دافيد فيلمن D.Vellmen "حسبان القضيّة صحيحة بهدف قبولها بوصفها حقيقيّة إن كانت كذلك[٨٢]" لكن، على الرّغم من كلام

I. مثال عام: كان جان في المحطة ينظر إلى ساعة جدارية تشير إلى الساعة الخامسة ويظن أنه وصل في الوقت المحدد لقطاره؛ لكن الساعة كانت متوقفة من دون أن يعرف، لكن عقاربها كانت تشير إلى الساعة الخامسة بالمصادفة. فهل كان يعرف أنه وصل في الوقت المحدّد لقطاره[٨١]؟

فيلمن، على هذا النحو، فلا ينبغي فهم فكرة الهدف هنا بالمعنى القصديّ intentionnel أو الأداتيّ، بل بالمعنى المعياريّ[٨٣]: الاعتقاد أنّ ب، يعني حسبان أنّ ب حقيقيّة استجابةً للأسباب التي تدفعنا إلى حسبانها حقيقيّة ولمعيار الحقيقة، وليس لأنّ الحصول على الحقيقة هدفنا. أي أن الاعتقاد يعني التيّقن أو الاقتناع؛ والتيقُّن أكثر المواقف قرباً من الاعتقاد، لكنَّه أيضاً غير كافٍ، على الأقلّ بالمعنى الذاتيّ. إذ لا بدَّ أيضاً من امتلاك يقين موضوعيّ يمكننا عدُّه أيضاً يقود إلى الحقيقة، أي أن تكون لدينا أسباب **حاسمة** للاعتقاد.

هذا يشير إلى أنَّ الاعتقاد يخضع لمعيار أقوى من معيارَي الحقيقة والتسويغ: أي **معيار المعرفة**. لا شكَّ في أنَّ لفكرة الاعتقاد درجات، وغالباً ما تتضمَّن بُعداً مقارناً: **فنحن نعتقد إلى حد ما ب، ونعتقد ب بدلاً من لا-ب**. كما تقوم فكرة التسويغ بدورها على درجات أيضاً: لدينا إلى حدٍّ ما يسوّغ لنا الاعتقاد بشيء ما، ومسوّغاتنا حاسمة إلى حدٍّ ما. تبعاً لأحد التقاليد المحترمة في الفلسفة من كارنياد Carnéade إلى رامسي Ramsey وأتباع الرياضيّ الشهير Bayes المعاصرين، فإنَّ درجات الاعتقاد هي درجات الاحتمال probabilité والاعتقاد موقف ضعيف، بحسبان أنَّ المعرفة أقوى درجة من الاعتقاد[٨٤]. تبعاً لهذا التصوّر الاحتماليّ فإنَّ الاعتقادات لا تخضع إلى معيار الحقيقة، بل إلى معيار التسويغ العقلاني؛ حتّى إن كانت درجة الثقة بها créance[I] مرتفعة جداً فهي ليست بعيدة عن المعارف العامة savoir. لكن، حتّى لو كانت فكرة الاعتقاد مشروعة، لكنّها لا تهتمّ بشروط تصويب الاعتقادات. لو قال لنا أحدهم: "إنّ درجة اعتقادي عالية بأنّ ب، لكنّي لا أدري إذا ب"، أو "قناعتي راسخة أن ب، لكني لستُ واثقاً أن ب"، سنتردَّد في أن ننسب إليه الاعتقاد أن ب. فنصف الاعتقاد أو ثلثي الاعتقاد يبدو قولاً غير مناسب. وكما يرى مونتيني Montaigne في أحد نصوصه الشهيرة، لو كان علينا اتّباع البيرونيين pyrrhoniens [أتباع الفيلسوف الشكّي، بيرون] في انكبابهم على التعبير عن الشكّ في اعتقاداتنا، فلا بدَّ من اعتماد "لغة أخرى" تناقض لغتنا في اعتمادها على قضايا تأكيديّة، لأنَّ مفهومنا للاعتقاد العاديّ حاسم، كالاعتقاد أو عدم الاعتقاد بشيء[٨٥]. وإذا أكَّد أحدهم أنَّ ب من دون أن يقدّم الأسباب فسنقول له: "ما أسباب

I. اللغة الإنجليزية تستخدم مصطلح "credence" الذي اكتسى معنى تقنياً في الأدبيات المتعلقة بدرجات الاعتقاد.

اعتقادك؟" وربّما أيضاً: "لكن، كيف تعرف هذا؟"، وهو ما يشير إلى أنّ الإثبات (الذي يعدُّ بمنزلة أكثر التعابير اعتياديّة عن الاعتقاد) يقوم على معيار المعرفة(٨٦). من المؤكَّد أنَّنا غالباً ما نقابل المعرفة بالاعتقاد حين نقول: "لا أعرف، لكنّي أعتقد ذلك"، لكن، ما تسير إليه هذه الصيغة ليس أنَّ الاعتقاد موقف مختلف عن المعرفة، لكنَّه الموقف الذي نتخذه عادة حينما لا نتمكّن من تأكيد أنَّنا ندري. الاعتقاد حالة نجد أنفسنا فيها حينما تخذلنا المعرفة أو تغيب عنا. إذا اتبعنا هذا المسار الفكريّ، ينبغي أن يكون معيار التسويغ (م ب) بالغ القوة، ويجب أن يكون معياراً تسويغياً حاسماً، أي أن يكون معيار المعرفة:

(م ت) الاعتقاد أن ب صائب إذا، وفقط إذا، كنا ندري أن ب.

في واقع الأمر، لا يقتضي هذا الشرط أننا لا نعتقد إلا إذا كنا ندري، أو لا يمكننا الاعتقاد إلا بما ندري. فهذا قول أخرق: فنحن لا ندري سلفاً إذا كان ما نعتقده حقيقياً، لكن لا يمكن عدُّ أنفسنا بمنزلة معتقدين، إلَّا إذا حسبنا أنفسنا في **موقع** المعرفة. الاعتقاد يعني امتلاك معرفة محتملة، لكننا لا نملكها في الواقع. لو كنا نملك المعرفة مسبقاً، فلماذا نهتم بأن نعتقد ونسعى إلى الاعتقاد؟ وتتجه العلاقة في منحى معاكس: الاعتقاد يهدف إلى المعرفة، التي إذا توافرت لدينا لا يعود السعي إلى الاعتقاد ضرورياً، لأننا نكون قد بلغنا الهدف: إذا كنت أدري أنَّ تيغوسيغلابا عاصمة الهندوراس، فلمَ ينتابني القلق في أن أعتقد ذلك؟ المعرفة، إذا جاز القول، هي أنموذج الاعتقاد، والتصديق croire هو الموقف الذي نجد أنفسنا فيه حينما نقدّر أننا أقرب ما نكون إلى المعرفة[I]

(م د) أفضل صياغة للأطروحة البداهية (E) [ص 61]. شرط البداهة أو الحجج ليس سوى شرط المعرفة.

فُسِّر معيار (م د) بأنّه وجوب أن ندري **فعلياً** لنتمكّن من الاعتقاد (والشرط الموازي من أجل الإثبات: يجب أن تدري كي تؤكّد أن ب). لكن هذا الشرط بالغ القوة. المطلوب هو أن يتمكَّن الاعتقاد من أن يكون **إمكانيَة** للمعرفة. وقد كانت هذه أطروحة لوك Locke قبل أن تكون أطروحة الأكسفورديين oxoniens [جماعة جامعة أكسفورد] مثل وليامز، القائلين إنه

I. تسويغ هذه الفرضية يقتضي شروحات طويلة لا يمكنني تقديمها هنا(٨٧)

علينا ألَّا نعتقد إلَّا إذا كان ما نعتقده من موقع المعرفة. هذا لا يعني أن الاعتقاد بالمعرفة شرط للتمكُّن من الاعتقاد، لأنَّه لا يمكننا الاعتقاد بالمعرفة، حتّى بطريقة مُسوَّغَة، من دون معرفة (مثلاً في حالة من نوع غيتييه Gettier[I])[II] وهذا يعني أن المعرفة connaissance هي التي تحدِّد مقياس standard الاعتقاد الذي نعتقد أو لا نعتقد بلوغه. وكان يمكن لكليفورد أن يصوغ مبدأه من ناحية المعرفة على النحو الآتي:

(ES) إننا نخطئ في كل مكان، ودائماً ومهما كنا في إمكان الاعتقاد من دون أن نكون في موقع المعرفة.

وهذا هو بالضبط ما تعنيه فكرة "المعطيات الكافية" في مبدأ كليفورد: عبارة "كافية" تعني "كافية للمعرفة"[III] ينبغي أن نضيف إلى شَرْطَي حقيقة الاعتقاد وتصويب الاعتقاد، شرط المعرفة، أو يجب أن نفهم فكرة التسويغ بمعناها القويّ، أي بوصفها مطلب تسويغ حاسماً أو مطلب معرفة. لكن، كما في السابق، فإنّ شرط المعرفة هذا لا يقول لنا **كيف** ندري، ولا يحدِّد شروط المعرفة. بما أنَّ المعرفة مُنتجة factif، أي تقتضي الحقيقة، فإنَّ الشرط البداهيَّ évidentialiste (= ES) يقتضي شرط الحقيقة[IV]

يمكن توجيه اعتراضين إلى هذا الموقف. الأول: إذا كانت المعرفة الخاصّة connaissance هي معيار الاعتقاد، فلماذا نتساءل "ما الذي يجب عليَّ فعله؟"، إذا لم يُخلِ هذا السؤال مكانه للسؤال: "ما الذي يجب عليَّ معرفته؟"(٩٠). الجواب هو أنَّ كون المعرفة مقياس الاعتقاد، لا يؤدِّي إلى أن ما ينبغي لنا البحث عنه هو المعرفة المباشرة وليس الاعتقاد، أو أن السؤال "ما الذي أعتقده؟" يفقد قيمته لأنّ الكثير (غالبية) الاعتقادات لا تبلغ هذا المقياس. لكنَّ

I. حول أمثلة من هذا النوع تنظر ص 121، الحاشية I.

II كما يقول وولترستروف(٨٨) Wolterstroff وهو معنى مبدأ البداهة évidence: يرى لوك أنه ينبغيا للبداهة أن تكون "معطيات كافية من أجل المعرفة"

III. بحسب تصوّر وليامز، فكرة البداهة [أو الحتمية] évidence تشبه فكرة المعرفة: المعرفة هي امتلاك الحجج، وامتلاك الحجج يعني المعرفة. لا يبدو ضرورياً اعتماد أطروحة راديكالية للدفاع عن (NS). يبدو لي موقف رينولدز Reynolds، الذي بحسبه (NS) = معيار المعرفة تشمل ظاهر المعرفة، أكثر معقولية بشرط عدم الاكتفاء بفهمه بوصفه يقتضي فقط أنه يجب علينا اعتقاد المعرفة. أتصوره بوصفه يقتضي أن المعرفة هي أنموذج الاعتقاد(٨٩)

IV. ومع ذلك، فالاثنان غير متكافئين، لأن معيار الحقيقة لا يقتضي معيار المعرفة.

المقياس موجود دائماً. الاعتقاد يهدف إلى المعرفة وهو، بحسب تعبير ويليامسون Williamson، معرفة "فاشلة"، لكن هذا لا يعني أنَّه لا يجب علينا، في أغلب الحالات، الكفّ عن السعي وراء الاعتقاد(٩١). وبما أني سأحاول في الفصل القادم توضيح عدم مشروعية السؤال "ماذا أعتقد؟" إلَّا إذا قبلنا أنه لا يمكننا القيام بما هو أفضل من الاعتقاد، أي بما لا يمكن معرفته [I] الاعتراض الثاني الذي يمكن أن نوجّهه إلى معيار المعرفة، هو الاعتراض نفسه الموجّه إلى معيار الحقيقة: بما أننا لا نعرف أبداً إن كنا نعرف أن ب، فكيف يمكننا الامتثال للمعيار، وكيف نطبّقه إذا استمررنا في انتهاكه؟ يجب أن نستطيع معرفة أننا نعرف، وهذا يعني تحميل ثقل معيار الاعتقاد إلى الموقف المعرفي للفاعل. هنا نردّ بالطريقة نفسها: المعيار (NS) = معيار المعرفة ليس فرضاً prescription وتطبيقه على الاعتقاد ب لا يفترض منا معرفة أن ب. وإلا فإن جميع الفواعل التي تملك اعتقادات حقيقية ومُسوَّغة، لكنها لا تدري (أن جميع الفواعل ضحايا سيناريو غيتييه، حيث يكون الاعتقاد المُسوَّغ حقيقياً بالمصادفة) بالمعيار ولا تستطيع تطبيقه. لكن، نعيد القول بأن اختراق المعيار لا يقتضي عدم وجوده، وما هو مطلوب من (معيار المعرفة NS) لا يعني أن الفاعل يدري، بل يعني أنَّه في وضعية المعرفة. ومعيار المعرفة NS مثله مثل معيار الحقيقة م ح شرط على ما يُفترض بالمُنَفِّذ agent عدُّه صحيحاً من الناحية المثاليّة إذا كان معتقده، وليس وصفاً لحالة درايته وطريقة التحكّم باعتقاداته.

I. يأخذ ويتكومب Witcombe على المعيار (NS) أنه غير قادر على تقديم الأوامر الجيدة، ولا سيما بسبب الالتباسات التي تكتنف بعض القواعد مثل (NS) الذي يمكن قراءته: (i) "يجب: أن نعتقد أن ب إذا، وفقط إذا عرفنا أن ب" (مدى واسع)؛ في مقابل (ii): علينا أن نعتقد أن ب إذا، وفقط إذا: نعرف أن ب (مدى ضيق). كلاهما يقدم تعليمات قليلة المعقولية أو فارغة تماماً. في الحقيقة أن المدى الواسع (i) يقول: علينا ألا نعتقد إلا إذا كنا نعرف، وإذا كنا نعرف علينا أن نعتقد. لكن إن كنا نعرف سلفاً فلماذا نعتقد؟ وبما أن المعرفة تقتضي الاعتقاد، فإن (i) تقول أيضاً علينا أن نعتقد إذا كنا نعتقد! والمدى الضيق (ii) يقول: يجب ألا نعتقد من دون معرفة. لكن ينبغي أن نتمكن من الاعتقاد من دون معرفة! مثل هذه التعليمات لا يمكنها، بحسب ويتكومب، تقديم أي دليل من أي نوع كان من أجل الاعتقاد، ومن ثم لا يمكن أن تكون ذات فائدة لأي أحكام أخلاقية للاعتقاد المصوغ تحت راية السؤال: "ما الذي عليّ اعتقاده؟" لكن إن رفضنا، كما أفعل هنا، فكرة أن المعايير المعرفية للاعتقاد والمعرفة عليها أن تقدم تعليمات أو أوامر صريحة، بدلاً من كونها مبادئ مسبقة وتكوينية حول طبيعة الاعتقاد والمعرفة، فإن هذا الاعتراض يفقد قوته(٩٢)

ت. البداهة المعياريَّة

التحدي الثالث الذي ينبغي لأيّ تصوّر للأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد مواجهته، هو معرفة ما إذا كان على هذا الاعتقاد أن يستند إلى شكل من البداهة، كما في تصوّر كلّ من لوك وكليفورد، أو ما إذا كان علينا رفض هذه الأطروحة الإبيستيمولوجية كما يقترح الذرائعيّون وجميع أولئك الذين يرون شدّة ضغط الإطار البداهيّ ولا سيّما فيما يتعلّق بنتائجه على الوحدانية théisme.

بعد ما رأيناه، لا بدَّ أن نميّز أطروحتين بداهيّتين:

(أ) أطروحة تبحث في طبيعة التسويغ المعرفيّ: لا يكون الاعتقاد مُسوَّغاً إلَّا إذا استند إلى حجج أو أسباب كافية؛

(ب) أطروحة ذات طابع أخلاقيّ وتعنى بما يجب علينا ااعتقاده أو ما يَحْسُن اعتقاده، بالمعنى المعرفيّ والعمليّ في الوقت نفسه.

الأطروحة الأولى لا تقتضي الثانية، لكن الثانية تقتضي الأولى. إذا فُهمت البداهة جيداً، فإنّها لا تختلط مع أيّ من هاتين الأطروحتين. قلت، في مناهضتي للبداهة ذات الطابع الأخلاقيّ، إنّ الـ"يجب" الوحيد الذي تنشأ عنه الاعتقادات هو "يجب" معرفيّ قائم على المعايير المعرفيّة والأسباب الخاصّة بالاعتقاد، ولا يمكن مقارنة هذه المعايير والأسباب أو موازنتها بالمعايير غير المعرفيّة، كمعيارَي الاحتراز والأخلاق؛ **ولا تُقاس** بالمعايير والأسباب الخاصّة بالفعل action[٩٣]. هذه الأطروحة تتعارض مع أطروحة الذرائعيّة حول الاعتقاد. فالذرائعيّة تقول إنّ "يجب" المعرفيّ يمكن مقارنته بـ"يجب" العمليّ ويتوازن معه. بل أكثر من هذا: إذا نشب صراع بين هذين الـ"يجب"، فإنّ الثاني يغلب الأول في أغلب الأحيان، بل تُملي علينا شروط إنجاز الأولى: ما يجب اعتقاده محدّدٌ بما يجب فعله. فإذا حكمتُ، في سبيل المثال، أنّ اعتقادي بالشفاء من السرطان الذي شخّصه الطبيب سيسمح لي [اعتقادي] بأن أنجو، يمكن لسبب هذا الاعتقاد، بل يجب أن يتغلب على سبب اعتقادي المُعاكس إذا وضعت مصلحتي في الميزان. لكنَّ البداهة المعتمدة هنا تتعارض أيضاً مع البداهة الخاصّة بعلم الواجبات déontologie لدى كليفورد الذي يرفض أن تكون لدينا واجبات أخلاقيّة من

شأنها التأسيس لتعليمات أخلاقيّة خاصّة باعتقاداتنا. من ثمَّ فهو يرفض الأطروحة التي أطلقت عليها اسم أطروحة المُقارنة recoupement، ومن باب أولى أطروحة احتواء الإبيستيمولوجيا في الأخلاق [ص.٣٧]. ليس للبداهة المذكورة هنا طابع أحكام أخلاقية éthique على الأقل بالصيغة التي وضعتها فيها أي الأحكام الأخلاقية الأولى [ص٤١] للاعتقاد. كما يرفض فكرة أن هذه الواجبات تقتضي قدرتنا على التحكم الإرادي باعتقاداتنا. هذه الأحكام الأخلاقية تنطوي حصرياً على التأكيد على وجود معيارين معرفيين للاعتقاد هما معيار الحقيقة (NV) ومعيار المعرفة (NS). لهذا، أفضل الحديث عن بداهة **معياريَّة**[I]

البداهة المعيارية تقبل الأطروحة الإبيستيمولوجية (أ)، لكنها لا تحدد الشكل الذي ينبغي أن تتَّخذه هذه الأطروحة. يضعها كلٌّ من إيرل كوني Earle Coniee وريتشارد فيلدمان R.Feldman ويعطيانها الشكل الآتي، المحصور فقط بـ"يجب" معرفيّة[٩٥]:

يُسوَّغ الموقف المعرفي (د) إزاء قضية (ب) مُسوَّغاً معرفياً بالنسبة إلى [فاعل] (ف) ب (ت) إذا، وفقط إذا كان امتلاك (د) يتفق مع المعطيات التي يملكها (ف) ب (ت).

لكن، حتَّى لو اتّخذت هذه البداهة الإبيستيمولوجية هذا الشكل "المتواضع" الخالي من التباسات كليفورد، فهذا لا يعني أنَّها خالية من المشكلات، ويترتَّب عليها أن تردَّ على الأسئلة الآتية بنحو خاص[٩٦].

أوّلاً، ما الذي تنطوي عليه البراهين أو **البداهة**؟ هل تنطوي على اعتقاداتٍ تؤكّد أو تنفي اعتقادات؟ عندها نرى مباشرةً خطر التراجع إذا لم نبحث عن اعتقادات أولى. إذا اعتمدنا موقفاً كُليّاً يقول إنَّه ينبغي لحجج الاعتقاد أن تكمن في تجانسها مع اعتقادات أخرى، فسنصطدم بصعوبات لا تقلّ أهمية[٩٧]. وهل تنطوي الحجج على حالات ذهنية أو على وقائع حياتيّة faits du monde؟ بحسب التصوّر الأول، الذي يدعى غالباً التصوّر، وقائع حياتيّة للبداهة، إنّ ما يظهر لنا كبرهان يشكّل برهاناً، ويمكن فقط لحالات ذهنية **داخليَّة** للفرد أن تُستخدم كبراهين أو معطيات قاطعة. وبحسب التصور الثاني، فإن البداهة هي التي تُشكّل

I. إذا فُهمت فكرة البداهة نفسها، بمعنى أن فاعلاً لديه أسباب للاعتقاد، فهي نفسها فكرة معيارية[٩٤] لكن البداهة évidentialisme معيارية هنا لأنها تستند إلى فكرة معيار الاعتقاد.

البراهين **فعلياً** – أي ما نعرفه –. لكن، هل يمكن للبداهة أن تتكوّن من وقائع لا يمكن وعيها أو معرفتها؟

في المقام الثاني، ممَّ تتكوّن المعطيات والبراهين أو الأسباب الكافية؟ وكيف "يتكيّف" موقف الفرد مع هذه المعطيات؟ ومتى يكون البرهان أو المعطى كافياً للاعتقاد أو لتأكيد قضيّة معيّنة؟ وما الذي يمنح القيمة للبرهان و– بما أننا خلطنا هذه الفكرة بفكرة المعرفة – فمتى نبلغ المعرفة المنشودة؟ متى تصبح عناصر البرهان برهاناً فعلياً وقاطعاً، أي حقيقة؟ يتساءل متخصّصو الرياضيّات لمعرفة ما إذا كانت قابليّة البرهنة prouvabilité تقتضي الحقيقة. والسؤال يطرح نفسه حتماً بالنسبة إلى المعارف التجريبية. هل ينبغي أن يكون البرهان استنباطياً déductive ليكون كافياً، كما يقول بوبر Popper؟، أو يكفي أن يكون استنتاجياً كما يقول هيوم وغالبية الوضعيين المنطقيين؟ هل ينبغي أن يرتبط بدرجة احتمالية موضوعيّة معيّنة بناء على المعطيات؟ لقد صاغ كارناب شرطاً للحكم الاستنتاجيّ هو شرط **البداهة الشاملة**[٩٨]. لا يمكن أن يتعلَّق الأمر بمجموع ما يمكن أن يكون لدينا من براهين في **ظروف مثاليَّة**، بل بمجموع البراهين التي يمكن أن يملكها فاعل – أو ربَّما مجموعة من الفواعل – في لحظة معيَّنة. لكن، حتَّى هذا المجموع أو المجموع الاحتماليّ contrefactuel للمعطيات التي يمكن أن يتوافر عليها الفاعل، يصعب تحديده. قد يقول الذرائعيّ هنا إنّ هذه الصعوبة يمكن أن تكون لصالحه. في الحقيقة، لو كانت المقاييس التي يمكن من خلالها تحديد البداهة هي نفسها غير معرفية بل عملية – مثلاً، إذا كانت هذه المقاييس تتعلّق بالقرارات التي علينا اتّخاذها لصياغة هذه الفرضيّة بدلاً من فرضيّة أخرى، وبالخيارات التي علينا القيام بها لاختبارها، وبكمية الجهد الإدراكي اللازم أو بضرورة إيقاف البحث المنهجيّ في لحظة معيّنة لغياب المصادر–، إذاً، فكرة البداهة ليست معرفية محضة لكنّها تتضمّن عوامل عملية[I] على الأقل. هناك صعوبة أخرى مألوفة تتعلّق بفكرة البداهة تسمّى قضيّة دوهيم Duhem، أو القضيّة الكليّة holisme، أي صعوبة اختبار الفرضيّة فرديّاً، وبمعزل عن مجموع الفرضيّات الأخرى. وهناك قضايا كلاسيكيّة كبيرة أخرى تؤثّر في فكرة بداهة الفرضيّات التجريبيّة وبداهتها.

I. يسأل أوينز Owens بنحو خاص كيف يمكن الحديث من نواح بداهية محضة (أي من دون اللجوء إلى مقاييس ذرائعية) عن درجة البداهة التي يمكن أن تسوّغ الاعتقاد[٩٩]

في المقام الثالث، حينها تتَّخذ البداهة شكلاً داخلانياً internaliste يمنحها إياه جميع ممثليها الكلاسيكيين، فهي تُعنى بالمعطيات حيث البراهين التي يبلغها الفاعل أو يمكنه بلوغها. بحسب صيغة لوك الشهيرة "يجب علينا دراسة الحقيقة والسبب وفهمها" و"لا يضيف نفاذ آراء الآخرين إلى ذهننا من علمنا نأمة واحدة حتّى وإن كانت هذه الآراء حقيقية"[١٠٠]. لكن هذا الشرط الداخلي إشكاليّ، فهو يفترض أننا نلجُ عقولنا، ويبدو أنّه يفترض مسبقاً، أو جزئياً على الأقل، شكلاً من الاعتقاد الحرِّ، انطلاقاً من اللحظة التي نعدُّ فيها اتّباع ما يبدو لنا مسوَّغاً وحقيقياً بمنزلة واجب متعلّق بممارسة العقل.

أخيراً وليس آخراً، ألا تجعل البداهة المعياريّة من البداهة الحقيقيّة أولية من خلال إلباسها شكلاً من الإسهاب؟ إنّها في الحقيقة تنجم عن طبيعة الاعتقاد وعلاقاته المعيارية التكوينية [البنيوية]. لكن، فضلاً عن أنّ كميّة الاعتقادات- أي الاعتقادات غير العقلانيّة - لا تتطابق مع علاقاتها المعياريّة كيف للأطروحة الإبيستيمولوجية التي تضاهي في قوتها الأطروحة البداهيّة، أن تنجم عن مفهوم الاعتقاد فقط؟ وكيف لأولئك الذين يؤمنون بالطبِّ البديل homéopathie، والصحون الطائرة، ونظريّة مؤامرة المستنيرين illuminati، أو بالأرض المسطحة، أن يخرقوا معايير الاعتقاد؟ هل يحاولون ربّما التقيّد بها، لكنّهم لا يملكون المصادر اللازمة لذلك؟ أوَلا يوجد عدد من الكائنات - حيوانات، أطفال، - لا يملكون بالضرورة مفهوم الاعتقاد، لكنهم يعتقدون بكثير من الأشياء؟ يمكن للكلب أن يحاكم المعطيات، ويقيّمها، لكن من المشكوك فيه أنه يتمتع بأقل وعي ممكن بالمعايير المكوِّنة للاعتقاد.

إنَّ جميع هذه الصعوبات، وغيرها، تقود الكثيرين من الإبيستيمولوجيين إلى رفض البداهية واعتناق الذرائعية أو أشكال أخرى من الإبيستيمولوجيات. وسأسعى إلى الرد على بعض حججهم في الفصل التالي. لكن يمكن القول، بنحو خاص، إن التسويغ لا يتعلق بالمعطيات التي نملكها من أجل الاعتقاد، بل بالغائية étiologie الخاصة بمعتقداتنا، أي بأسبابها، وبالعمليات السببية التي أنتجتها. إذا كانت هذه العمليات موثوقة، أي تقود في مجملها إلى رفع عدد الاعتقادات الحقيقية إلى حدِّه الأقصى، عندئذ تكون الاعتقادات التي تنتجها مسوَّغة ومن شأنها أن تكون مرشَّحة إلى مرتبة المعارف[١٠١] فضلاً عن هذا، فإن المدافعين عن الأطروحة القائلة بأن دور الفضائل الفكرية مركزيّ، يقفون مع الرأي القائل إنَّ الشرط اللازم والكافي للمعرفة

وتسويغ الاعتقادات هو امتلاك الاستعدادات والقدرات والامتيازات الخاصّة بالمُنَفِّذين agents التي لولاها لما كان للاعتقادات امتداد pédigrée معرفيّ(١٠٢).

لكن، إذا كان على البداهية المعيارية الاستناد إلى بداهيّة إبيستيمولوجيّة من نوع (أ)، ومن ثمّ رفض تعريف المعرفة والتسويغ كلياً بوصفهما موثوقين أو فضيلتين فكريتين، فليس مطلوباً منها [البداهة] تحديد الخصائص التي تمنح الامتداد المعرفيّ الجيّد للاعتقادات، كما لا يطلب إليها تحديد أشكال تكوّنها. مثلاً ليس عليها قبول التوجّه الداخلاني internalisme [الداخلانية] الذي يتفق غالباً مع البداهية (وهو توجّه داخليّ يقول إنّ في وسعنا النفاذ إلى الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد)، ولا ما يمكن تسميته بالتصوّر الوجوبيّ déontologique للتسويغ الذي يعرّف المعرفة بوصفها خضوعاً لعدد معيّن من الفروض المعرفيّة(١٠٣). بعبارة أخرى، ليس عليها **تعريف** فكرة المعرفة الخاصّة connaissance (إذا افترضنا أنّها قابلة للتعريف)، ولا اعتماد تصوّر خاصّ للتسويغ. إنّها تستند فقط إلى الأطروحة القائلة إنَّ الفاعل sujet الذي يعدّ نفسه مالكاً لاعتقادات ينبغي أن يعدَّ نفسه خاضعاً للمعيارين اللازمين لتصويب موقفه هذا، أي معيار الحقيقة، ومعيار المعرفة connaissance.

لكن، بالعودة إلى تساؤل مُزعج نجده في أدبيات المعايير المعرفية، يقول: إذا كان لمعايير الاعتقاد جانباً بالغ التجريد، ألا يمكن أن تكون هذه المعايير سطحيَّة triviales؟ وإذا لم تطلب أيّ شيء، فكيف لها أن تضبط الاعتقاد؟ ينبغي للمعيار أن يكون قادراً على أن يقول لنا **كيف نتصرَف** إزاء حالة معيّنة، ويتمتَّع بقوة معينة تحفِّزنا على الاعتقاد والتصرُّف، كما ينبغي أن يكون قادراً على ضبط اعتقاداتنا وإرشادها وسياستها؛ وأن يمنحنا صيغة تجعلنا أحراراً في عدم التقيّد بها(١٠٤). هذا صحيح، لكن هذه الصورة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتشابه بين المعايير المعرفيّة والمعايير العمليّة، وبتصوّر هيوم حول التحفيز الذي يقول إنّه لا وجود لحكم أخلاقيّ (أو معرفيّ في هذه الحالة) من دون رغبة أو استعداد للتصرُّف بمقتضى هذا الحكم(١٠٥). قد نجانب الصواب إذا افترضنا أنّ المعايير المعرفيّة للاعتقاد تحمل، إذا جاز القول، توجيهاتها عن صورتها. إنّها لا تضبط الاعتقاد إلَّا إذا وجد فاعل يعدُّ نفسه حاملاً لاعتقاد ما، ويعي التزاماته، ويرى نفسه معتنقاً لها، أو يعي أنَّه يخرقها، فإنَّه يوضِّح هذه الالتزامات بالحديث عن تلك المعايير التكوينية. هذا يعني أنَّ المعايير غالباً ما تكون ضمنية وغير صريحة من الناحية

النفسيّة في تصرُّف المُنَفِّذ agent أو في مواقفه. لكن، إذا وعاها بطريقة انعكاسيّة (استبطانية)، يستحيل عليه تصوّر نفسه بوصفه فاقداً للالتزامات الناجمة عن موقفه الاعتقاديّ، وهذا لا يتناقض مع حسبان نفسه مُحقاً في تجاوزها: فقد أشعر بأني ملزم، حتماً، بفعل شيء ما من دون أن تكون لديَّ إرادة فعله. والأمر نفسه ينطبق على الاعتقاد[١٠٦].

يبدو أنَّ هذا التصوّر المعياريّ للاعتقاد يختزل مبدأ كليفورد البداهيّ إلى شرط مفهوميٍّ محضٍ خاصّ بموقف الاعتقاد. وهو يقود إلى رفض الأطروحة التي نسعى إلى استخراجها من مبدأ كليفورد القائلة إننا نخضع للواجب المعرفي في الاعتقاد تبعاً لعناصر البراهين التي نتوافر عليها كما نخضع لواجب أخلاقيّ moral. وبما أنّ أطروحة كليفورد تقوم على الخصائص المعرفية للاعتقاد فقط، فهي تمنعنا من تحميل نشاطنا الاعتقادي قيوداً قد تنشأ عن المجال العمليّ إلى نشاطنا الحرِّ doxastique. الاعتقادات، بما هي اعتقادات، لا تخضع لـ"يجب" عملية أكثر مما تخضع لـ"يجب" معرفية تكوينية تُملي شروطها التنظيميّة. الـ"يجب" المعرفي التكويني لا يُملي أيّ أمر أو قاعدة أو مبدأ لتكوين الاعتقادات وإجراء بحثٍ منهجيّ.

لكن، ألا يترتَّب على اختزال المعيارية بشروط التصويب نتائج لا يقبلها بداهيٌّ قويّ مثل كليفورد؟ إذا لم تكن معايير الاعتقاد تقتضي أيّ أمر أو واجب معرفيّ، فكيف لنا قبول ما يعتقده الناس أو رفضه؟ كيف لنا عدّهم مسؤولين عن اعتقاداتهم؟ وما هذه البداهية العاجزة عن لوم – بل ازدراء – أولئك الذين يؤمنون بالصحون الطائرة أو بتفوّق الجنس الأبيض؟ من يمكنه تنبيه أولئك الذين يعتقدون أنّ العالم خلق منذ ما يقرب من ٦٠٠٠ سنة أو أنّ الأرض مُسطَّحة، بواجباتهم المعرفيّة؟ يجب أن نكون قادرين على إصدار بعض الأحكام مثل: "صرَّح الرئيس ترامب أنَّ الاحتباس الحراريَّ أطروفة" فإذا لم يكن مؤمناً بما يقول فهو كاذب، وإذا كان مؤمناً به فهو جاهل بالبراهين. إذاً، سواء اعتقد أم لم يعتقد بما يقول، فهو يتصرَّف بطريقة غير أخلاقيَّة تماماً وغير مسؤولة، لأنَّه مسؤول من الناحية السياسيَّة عن ملايين الأفراد.

لكن، إذا لم تتطلَّب البداهيّة المعياريّة تعريفاً خاصّاً للمعرفة connaissance، أو بداهية وجوبية، فهي لا تؤدّي إلى أننا لسنا مسؤولين عن اعتقاداتنا، ولا مُلامين عليها. لكن من الخطأ افتراض أنّ وجود الفروض المعرفية يؤدّي إلى أن تكون الاعتقادات خاضعة للإرادة. إنّنا ننطلق من مبدأ أنّ **الوجوب doit** يقتضي **الإرادة** بمعنى أنه إذا وجبَ علينا، عندها نستطيع

فقط لو أردنا. وبما أنّ البداهية المعيارية ترفض الاعتقاد الحرَّ، بل تقتضي، كما رأينا، خطأ الإرادوية **المباشرة** -، كما نفترض أنّ الأطروحة القائلة إنّ اعتقاداتنا لا سيطرة لها على إرادتنا، تؤدّي إلى عدم إمكان وجود فرائض معرفيّة. لكن، في الحجج الإرادوية (1)-(3) والحجج المضادة للإرادوية ('1)- ('3) المذكورة أعلاه، تكون المقدّمة المغلوطة هي الأولى والمشتركة بين تلك الحجج:

(1)/('1) إذا وجدت فروض معرفية خاصة بالاعتقاد، إذاً فإن الاعتقاد يخضع للسيطرة الإرادية.

لكننا رفضنا هذه المقدّمة المنطقية[١٠٧] فالمُنَفِّذ agent الذي يخضع لمعايير معرفيّة، ومن ثمَّ إلى واجبات معرفية ذات طابع مجرّد مثل (معيار الحقيقة = م ح)، و(معيار البداهة = م ب) و(معيار المعرفة = م م) ليس مطلوباً منه القيام بأشياء خاصّة بخصوص اعتقاداته فحسب، بل يجب أن يفهم أنّ خضوعه لهذه المعايير يقتضي أنه لا يستطيع السيطرة على اعتقاده إرادياً. حتى وإن صعب تصوّر معايير عملية أو قواعد ليس لها أثر إيجابيّ أو سلبيّ في السلوك، يبدو جلياً أنّ هذه الحالة هي حالة المعايير المعرفية. على نحو أعمّ، يمكن الاعتراف بوجود معايير من دون الشعور بالالتزام بفعل شيء يمكن أن تمليه علينا. وهذه حالة المعايير الأكثر تجريداً كتلك التي تتولّى العقلانية المنطقيّة. أغلب المُنَفِّذين يتّفقون على أنه إذا ناقضنا أنفسنا، أو إذا كنا غير متماسكين في تفضيلاتنا فإنَّنا بهذا ننتهك معايير العقلانية. حتّى لو كنا قادرين على انتقاد شخص غير عقلانيّ بهذا المعنى، فهل يستتبع هذا أن تأمرنا المعايير المعرفية باتباع هذا السلوك أو ذاك؟ هذا أبعد ما يكون عن الوضوح. كما ليس واضحاً أن تكون العقلانية معيارية، أي تُملي علينا دائماً ما ينبغي اعتقاده أو سلوكه في هذه الحالة أو تلك بمعزل عما لدينا من أسباب للاقتناع بشيء، أو لفعل شيء في هذه الحالات. هناك أيضاً أشياء متنوّعة نقدّر أنها يجب أن تكون - كالحرية أو العدالة - أو لا تكون - كالعبودية أو الظلم - لكن ليس لدينا أدنى فكرة عن الطريقة التي يمكن اتباعها لبحث منهجيها أو تحاشيها. وبالطريقة نفسها ترانا نخلط المسؤولية بالقدرة على السيطرة الإرادية. هناك أشياء كثيرة نجد أنفسنا مسؤولين عنها من دون أن تكون لدينا القدرة على السيطرة الإراديَّة عليها. فالحبُّ وغالبية الأهواء، والسعادة والتعاسة، إضافة إلى حماقتنا bêtise وعدد من تجاوزاتنا أشياء تخرج، في أغلب الأحيان، عن سيطرتنا الإراديّة، ومع هذا

فنحن مسؤولون عنها - في قسم كبير منها على الأقل-. نتفق أيضاً على أن غالبية الاعتقادات الخطأ أو البلهاء التي نراها لدى أقراننا (ولدينا أحياناً) ونلومها، يمكن أن تعود إلى عوامل لا نملك السيطرة عليها أو ليست كلّها كذلك، ومع ذلك نلومها، ونتمنفذ مع من تصيبه بتعالٍ. نعدُّ أنفسنا مسؤولين عن طبعنا مع أنّنا لم نختره، كما لم نختر ما نحن عليه. بهذا المعنى، علينا أن نرفض الفكرة السائدة التي تقول إنّ المسؤولية تقتضي الاختيار الحرَّ، والسيطرة الإراديَّة، من خلال أفعالنا وقدراتنا على السلوك على نحو مختلف(١٠٨).

إذاً، ثمَّة معنى يقول إنّ مسؤوليّة المرء عن اعتقاداته لا تعني بالضرورة أنه مُلزمٌ بالسيطرة عليها إرادياً. في أغلب الأحيان، تتكون لدينا اعتقادات لا يد لنا فيها؛ ومع ذلك نعدّ أنفسنا مسؤولين جزئياً عن غرامياتنا واعتقاداتنا. قد يقول أحدنا: "لا أملك إلّا أن أحبه"، لكن من الغريب القول: "أعتقد أنّ الجنس الأبيض أرفع منزلة من غيره، لكن ما باليد حيلة" (على الأقل نقول على نحو عامّ بالأحرى نعرفه أو مقتنعين به)[I] المعنى الذي اقترحته لفهم الأحكام الأخلاقية الأولى للاعتقاد بوصفه خضوعاً لمعايير معرفية هو الآتي: امتلاك المرء للاعتقادات ينطوي على أن يكون قادراً على الاستجابة للأسباب والمعايير التي سيطرت هذه الاعتقادات عليها أو أن يكون حسّاساً إزاءها. فالمُنَفِّذ الذي يستجيب لأسباب الاعتقاد بهذا المعنى، لا يستطيع السيطرة على أسبابه ومعتقداته. ومع ذلك هو مسؤول عن اعتقاداته، بحسبانه يرى في نفسه القدرة على الاستجابة لهذه الأسباب. ووعيه بالتزاماته ومعرفته الضمنية في أغلب الأحوال، وقد تصبح صريحة، تجعل منه مُنَفِّذاً agent وفاعلاً sujet، من دون أن نتمكَّن من القول إنَّه حرٌّ في الاعتقاد، أو عدم الاعتقاد، ولا إنَّه يخضع لواجبات معرفية تأمره بالسير في هذا الاتّجاه أو ذاك. سأحاول تحديد هذه النقطة في الفصل الآتي[II]

دعونا نذكّر أيضاً أنه إذا كانت حجّة الانسجام [ص١٠٢] تلغي الإرادوية القوية أو المباشرة، فإنّها لا تُلغي الإرادوية غير المباشرة، التي يمكن للمُنَفِّذ agent من خلالها أن يكوِّن بطريقة مباشرة، وبحريّة، القناعات التي يرغب في امتلاكها عبر عمليّات سببيّة يعرف أنه

I. لوك نفسه يقول: على الرغم من أن الاعتقاد ليس تحت سيطرة الإرادة، من لا يتبع عقله ولا يفعل ما بوسعه يعدُ مسؤولاً ("accountable") عن أخطائه(١٠٩)

II. أنصح بقراءة "هل يوجد مخرجان للسلوك المعرفي" في الفصل II، ص١٨٩

سيترتَّب عليها نشوء قناعات لديه. يمكن أن تكون هذه العمليّات تحت سيطرة المُنَفِّذ لأنه ببساطة أصل السلسلة السببية، كما في تناول المخدّر أو الخضوع لغسيل الدماغ. لكن، يمكن أن تكون هذه العمليّات كذلك في مراحلها اللاحقة، والمثال على هذا أنّه حينما تكون العادة أو يكون الاستعداد مزيَّة للشخصية، عندئذٍ يمكن تسميتها فضيلة.

إذا اعتمدنا البداهية المعيارية، يمكننا في الوقت نفسه، قبول الإرادوية المضادة، التي تتفق مع التصوّر المعياريّ للاعتقاد المقترح هنا، ومع الفكرة العزيزة على كليفورد، القائلة بإمكان مسؤوليتنا عن اعتقاداتنا وخضوعنا للواجبات المتعلّقة باعتقاداتنا. هنا يمكن ربط ما سمّيته **الأحكام الأخلاقيّة الأولى** للاعتقاد التي تعود إلى وجود المعايير المعرفية الأساسية وبمعرفتنا، بما سأطلق عليه اسم **الأحكام الأخلاقيّة الثانية** éthique seconde للاعتقاد التي تنطوي على استخدام هذه المعايير في عملنا الفكريّ. وهنا تبرز فكرة الفضيلة الفكريّة. الفضائل أو الامتيازات excellences، ومقابلها الرذائل والعيوب التي تتبدَّى في حيواتنا الفكريّة لا تحدّد المعايير المعرفيّة مثلما لا تحدّد التسويغ والمعرفة الفرديَّة connaissance. وليست أساساً للإبيستيمولوجيا. لكنّها مع ذلك تتعلّق بالحياة الفكريّة على نحو عامّ، أي بالطرائق التي نستخدمها، أو لا نستخدمها؛ أي إنّها معايير الحياة الفكريّة. بتعبير آخر فهي تتعلّق بالبحث المنهجيّ enquête، أي باكتساب الاعتقادات والمعرفة والمحافظة عليها، ورفضها. إنّها أحكام أخلاقيّة ضابطة وليست تكوينية[1] إذاً، لأحكام أخلاقيّة الاعتقاد، كما أتصوّرها، مستويان:

(i) **الأحكام الأخلاقيَّة الأولى** التي تنطوي على وجود معايير معرفيّة للاعتقاد، تعني أحكام أخلاقيّة الحقيقة وأحكام أخلاقيّة المعرفة العامّة. هذه الأحكام الأخلاقيّة في حدِّ ذاتها تعبِّر فقط عمّا ينبغي اعتقاده بأعلى درجة من العموميّة. إنّها لا تقول بالتحديد ماذا نعتقد وكيف، وتقوم على تصوّرٍ خاصّ للتسويغ والمعرفة العامّة التي تنتمي إلى النوع البداهيّ.

(ii) **الأحكام الأخلاقيَّة الثانية**، هي التي تنطوي على نظرية للفضائل الفكرية، كما تنطوي أيضاً على وصفات prescriptions خاصّة من الواجبات المعرفيّة.

---

1. نظر باير Baehr إلى هذه المكانة المشتقة للفضائل الفكرية نظرة جيدة. ويقول إنها لا تحدد التسويغ لكن من الممكن وجود نظرية للضبط المعرفي(١١٠)

قد يبدو هذا التقسيم مصطنعاً[I]، إذ قد لا نتمكَّن من فهم كيف يمكن للمعايير المجرَّدة المُفتَرَضة في الدرجة الأولى أن تكوّن أحكاماً أخلاقيّة، بمعنى تكوين جملة من الأشياء التي يجب فعلها أو الاعتقاد بها. أوَليست الأحكام الأخلاقية الحقيقية هي أحكام أخلاقية المستوى الثاني، أي أحكام أخلاقية الفضائل الفكرية؟ وبهذا المعنى، ألا تتماهى الأحكام الأخلاقية للاعتقاد مع نظريّة الفضائل الفكريّة؟ بلى. الأحكام الأخلاقية الحقيقية للاعتقاد تقع في المستوى الثاني، أي حيث يمكن صياغة كيف تكون التصرّفات جيّدة أو سيّئة، ومتاحة أو ممنوعة. الأوّل لا يقول كيف يمكننا تحسين حيواتنا الفكريّة أو على الأقل كيف نعيشها باحترام. إنّه يتعلّق فقط بمنطوق الشروط الأكثر عموميّة للاعتقاد. لكنّه يؤسّس للمستوى الثاني: لأنّ غيابه يحرم شروط الضبط من معناها. من هذا المنطلق أرفض التصوّر الذي سماه شيشوم Chisholm "خصوصياً particulariste" (١١١) الذي ينطوي على الاهتمام أولاً بأحكامنا الحدسية العادية من حيث إنّه يجب علينا الاعتقاد كي نستخلص منه بعد ذلك مبادئ عامّة، وأعتمد التصوّر الذي أسماه "منهجياً méthodiste"، الذي ينطلق من المبادئ ليصل إلى النتائج[II]

إنَّ التمييز بين مستويين في النظرية الإبيستيمولوجية أو في نظرية الأحكام الأخلاقية ليس جديداً. إذ نجده في التقاليد النفعية لدى سيدويك Sidgwick أو هار Hare اللذين يميّزان مستوى مجرداً للفكر الأخلاقيّ "النقديّ" هدفه الموضوعية المثالية لمبادئ الأحكام الأخلاقيّة، ومستوى ملموس وخاصّ "حدسيّ" لتطبيق هذه المبادئ(١١٣). يقول سيدويك إنَّ هذا يفضي إلى "نفعية إدارية gouvernement" تستند إلى ثنائية "العقل العمليّ" الذي يضع نخبة تملك النظرية الصحيحة في جهة، وما يجهله البشر من مشتركٍ بينهم في جهة أخرى. ويظنّ هار نفسه أنه لا يمكن تأسيس الصفة الأخلاقية moralité على الحدس، وأن هناك بالضرورة انقطاعاً

I. لكنه لن يكون كذلك بالنسبة إلى قراء كانط الذي ميز ميتافيزيقيا الأخلاق moeurs المكونة من نظرية الواجب والأوامر impératifs، أي نظرية الواجبات عامةً ومذهب الفضيلة. مصدر إلهامي ليس كانطياً فقط، لكني لا أرى لماذا يتوجب علينا رفض جميع النقاط التي طرحها Königsberg.

II. هذه المقاربة ليست رائجة كثيراً في الإبيستيمولوجيا (بوفيه يرفضها صراحة(١١٢)). وكان شيشولم نفسه يرفضها. لكننا لسنا هنا بصدد حل قضية المقياس critère.

بين المستوى المجرَّد ومبادئ (لا يمكن تحليلها إلّا في المستوى المفهوميّ بمبادئ قابلة لأن تصبح أمريّة prescriptivité وقابلة للتعميم universalisabilité) من جانب، وما لدينا من حدس خاصّ حول الصفة الأخلاقية لأفعالنا من جانب آخر. إذاً، سيدويك وهار يثيران مسألةَ معرفةِ كيفية الربط بين المستويين.

لكن، غالباً ما يؤخذ على هذا القول أننا لسنا ملائكة، ولا نفهم جيّداً كيف يمكن الانتقال من المستوى الأوّل إلى الثاني، ولا كيف يمكن وضعهما إلى جانب بعضهما. ألا يمكن أن يدخل المستويان في صراع بينهما؟ ألا يمكن للشعب (بما فيه شعب الملائكة) أن يثور في وجه نُخب الملائكة[I]؟ لقد اقترح رولز Rawls حلّاً لهذه المشكلة عبر اتباع منهج "التوازن المنعكس réfléchi" الذي ينطلق من مستوى المبادئ المجرَّدة والنظريّة بهدف تقييمها بطريقة كليّة holistique، عبر عملية مراجعة متبادلة لبعضها مقارنة بالأخرى. وتكمن صعوبة التوازن المنعكس في أنّنا لا نعرف أبداً متى وكيف ينبغي، فعليّاً، مراجعة المبادئ والحدوس[II](١١٦).

للتمييز الذي أقترحه هنا بين أحكام أخلاقيّة أولى وأحكام أخلاقيّة ثانية، صلة بما وضعه هار. الأحكام الأخلاقيّة الأولى سابقة على التجربة a priori؛ وتُعنى بمعايير الاعتقاد، كمُثُل. ومن ثمَّ، فلها طابع ملائكيّ آمل ألا يرفضه صانع الفردوس. لكن الأحكام الأخلاقيَّة الثانية لا تُعنى بأفعال أو حدوس أخلاقيّة خاصّة فقط. إنّها تُعنى باستعدادات هي فضائل ورذائل. الأحكام الأخلاقيَّة الأولى ليست نظريَّة للمنفعة Bien [الخير]، بالمعنى الغائيّ، لكن يجب أن تكون الأحكام الأخلاقية الثانية قادرة على تحديد متى تُطبَّق معايير الأحكام الأخلاقيّة الأولى، وعليها، بهذا المعنى، أن تعود إلى المنفعة المعرفية. وهنا يدخل تحليل الفضائل والرذائل في الحالة التي تهمّنا في هذا الكتاب، أي الرذائل الفكريّة.

عندئذٍ، كيف يمكن حلّ مشكلة ارتباط المستويين اللذين طرحهما سيدويك وهار؟ ألا يمكنهما أن يتصارعا؟ إذا احتلّت الأحكام الأخلاقية، بوصفها مجموعة لضبط الحياة

I. هذا السيناريو يشبه ذلك الذي وضعه الروائي أناتول فرانس في روايته ثورة الملائكة(١١٤)

II. تحدثتُ شخصياً عن هذا التميز وذاك المنهج بخصوص علاقة المبادئ المنطقية بالحدوس في المحاكمة العقلية(١١٥) اليوم يتحدث كثيرون عن "مبادئ جسور" بين القوانين العامة للمنطق والحدوس الخاصة. والقضية المطروحة هي نفسها مع أخذ الاختلافات بعين النظر.

الأخلاقيّة، المستوى الثاني، ألا يمكن أن يكون المستوى الأول ظاهرة مُضافة épiphénoménal[I]؟ لفهم الانتقال من مستوى إليآ آخر، لا بدَّ من فهم كيف تكون البداهة المعيارية متناسبة مع فكرة وجود شكل للتصرُّف (السلوك) المعرفيّ الذي لا يجعلنا مسؤولين تماماً عن اعتقاداتنا من جانب؛ ومن جانب آخر، كيف يمكن للمنفّذين agents العارفين بالمعايير والأسباب قبولها أو عدم قبولها. الإجابة عن هذين السؤالين سيحدّدان شكل نظريَّة للفضيلة الفكرية.

I. تشترك بنية النظرية التي أطرحها في كثير من جوانبها بالبنية التي اقترحها ستار(١١٧) Star. لكنها في الحقيقة ليست سوى تطبيق للتمييز الرواقي القديم بين الواجبات الكاملة والناقصة. يقرأ لاحقاً الفصل الرابع "من الأحكام الأخلاقية الأولى إلى الأحكام الأخلاقية الثانية للاعتقاد" ص. ٢٤١

II. أسبابُ الاعتقاد وأسبابُ السلوك

١. هل يوجد "سلوك معرفي"؟

البداهة المعيارية ترفض الاعتقاد الحرَّ volontarisme doxastique: الاعتقادات لا تخضع لسيطرة الإرادة؛ لكنّها لا ترفض فكرة مسؤوليتنا عن اعتقاداتنا، ولا، بمعنى ما، فكرة وجود أفعال actions في المجال المعرفي. لكن يجب رسم حدودها إذا أردنا فهم كيفية الانتقال من الأحكام الأخلاقية الأولى إلى الأحكام الأخلاقية الثانية للاعتقاد. وهي نقطة ستتناولها الفصول اللاحقة؛ إنَّما في هذا الفصل أودّ محاولة رسم حدود فكرة السلوك المعرفي[I] الفكرة التي تقول إنّ الاعتقاد والمعرفة الخاصّة connaissance يقتضيان، أو يستندان إلى شكل من الفعل، هي إحدى المقولات المتعدّدة الأساسيّة للذرائعيّة بأشكالها كافّة. هنا، ما أُطلق عليه اسم "ذرائعية" لا يشمل إلا جزءاً من التقاليد الفلسفية الأمريكيّة التي تنسبُ نفسها إلى إرث كلّ من بيرس Peirce وجيمس James وديوي Dewey، وتمتدّ إلى كتّاب معاصرين مثل رورتي Rorty وبراندوم Brandom وبوتنام Putnam[II] لا أعني بالذرائعية أطروحات أولئك المؤلفين، بل مؤلفات الفلاسفة المعاصرين الذين تبنّوا نوعاً من التصور للعقلانية والأسباب، ويستندون إلى هيوم أكثر من استنادهم إلى كانط أو هيغل. ويمكن تلخيص آرائهم على النحو الآتي:

(أ) إنّهم يقولون بوجود بنية مشتركة بين أسباب السلوك وأسباب الاعتقاد، فتغدو هذه الأسباب متناظرة، ويعدّون سبب الاعتقاد حافزاً للفعل، وأداة لتنفيذه؛

I. ينبغي أكثر من هذا لمعالجته تماماً، وبنحو خاص مناقشة العلاقات القائمة بين الاعتقادات ومواقف أخرى مثل القبولات[1] acceptations.

II. ترددت هنا في ضم بيرس إلى هذه القائمة، لأنه لم يعرف الحقيقة بوصفها منفعة utilité، ولم يقل إن العقلانية المعرفية ترتبط بالعقلانية العملية، على الرغم من أنه تبنّى بعض الأطروحات اللاحقة.

(ب) يرون أنَّ أسباب السلوك تتكوَّن أساساً وأولياً من رغبات؛ والاعتقادات أدوات تخدم الرغبات لتحقيق غاية أو هدفٍ ذي طبيعة عمليّة على نحو أساسيّ؛

(ت) ويعدّون المعايير والقيم المُوجِّهة للحياة النظرية والعملية في الأساس تعبيرات، بل تعبيرات ذاتيّة أصلاً، عما نريد من رغبات وأهداف؛

(ث) ويقولون إنَّ تسويغ الاعتقادات وتقييمها عبارة عن معايير ذرائعيّة، ولا وجود للتقييم المعرفيّ المحض.

(ج) كما يؤمنون بأنَّ أهدافنا تحدّد عقلانية الأفعال والاعتقادات كلّها؛

(ح) ويعدُّون الاعتقادات والأحكام استعدادات للقيام بالفعل حصرياً؛ والمفاهيم مجموعات من الاستعدادات؛

(خ) ويقولون إنّ الحقيقة ليست فكرة ميتافيزيقية جوهرية، بل فكرة صغيرة تُختزلُ أساساً بالصفات الشكلية للمحمول "الحقيقيّ" ("ب حقيقيّ إذا، وفقط إذا ب")، كما تُختزل بالإقرار assertion؛ ولهذا فإن الإقرار أن ب، يعني التعبير عن الاعتقاد أنّ ب حقيقيّ.

على الرّغم من أنَّ هذه الأطروحات، في أغلب الأحيان، تعود إلى الذرائعيين التاريخيين، وهو ما يميّزها عن أطروحات الذرائعيّة التاريخيّة ذات المنشأ الكانطيّ[I](٢). لهذا يستحسن الحديث عن "ذرائعية جديدة" أو "نفعية معرفية" هذه الأطروحات يتبناها بدرجات متفاوتة، ممثلو التوجّه "التعبيري" من الهيوميين الجدد néo-humienne مثل ستيفنسون Stevenson وغيبارد Gibard، وبلاكبورن Blackburn وشرودر Schroder، إضافة إلى المؤلفين الذين ينسبون أنفسهم صراحة إلى أشكال معينة من الذرائعيّة مثل ليفي Lévy وفولي Foley، وبراندوم Brandom، وهارما Harman، وستيش Steich، وبرايس Price، وهوكواي(٤)[II] Hookway. إذا اقترن العنصر الهيوميّ humien بواقعيّة مضادّة أو بتشكيك في

I. هذا التصور للعقلانية والأسباب هو في جوهره التصور الذي أطلق عليه بارفيت Parfit اسم التصور "غير الإدراكي non cognitiviste"، "الذاتي" للسباب، "القائم على الرغبات"(٣)

II. تتنوع معايير الذرائعية على نحو كبير من مؤلف إلى آخر. روسل و مور يعدّانها أساساً نظرية للحقيقة، ويعدّها رامسي Ramsey نظرية للحكم، ويرى فيها ديوي نظرية لبحث منهجي enquête

القيم، فإنّه يهيمن على الفكرة القائلة إنّ الأسباب تقوم على الرغبات، وإنه ليس للمعرفة الخاصّة والفعل طبيعتان منفصلتان. كما تتضمّن الذرائعيّة جزءاً لا بأس به من التصوّرات الواردة في البيولوجيا الداروينيّة الجديدة، وعلم النفس التطوري (دونيت Denett، وبابينو Papineau، وسبيربر Sperber) التي ترى أنَّ عمليّة الإدراك والعقلانيّة تتحدَّدان بالغايات البيولوجية للحيوانات الخاضعة لحاجات الفعل[I](٦). وتتكوّن النواة المركزية لهذه الذرائعيات الجديدة من المذهب الطبيعيّ، والتصوّر الأداتي للعقلانية، الذي ينظمها وفق غايات بيولوجية، وليس تبعاً لمعايير موضوعية[II]

لكن، أيّ تصوّر يقول بوجود السلوك في المجال المعرفي، لا يُعدُّ تصوّراً ذرائعياً. وهنا، أودُّ الإشارة إلى أنّ فكرة السلوك المعرفيّ لا تؤدّي إلى قبول المقالات الأساسية للتصوّر الذرائعيّ، بل تتناسب مع رفض الذرائعيّة والأداتيّة في ما يخصّ الأسباب.

لا مراء في أنّ عدداً لا بأس به من مواقفنا المعرفية تقتضي نشاطاً معيناً. فنحن نكتسب اعتقادات، ونراجعها ونضع لها التوقعات والحسابات، ونُصدر حكمنا أو نعلّقه، ونتشاور حول مختلف القضايا والفرضيات، ونغيّر رأينا، ونعدُّ بعض القضايا بوصفها تحصيلاً حاصلاً، ونقبل بغيرها، وننخرط في بحث منهجيات نتابعها، أو نتوقَّف عن متابعتها.

هذه التعابير كلّها تشير إلى أفعال، حتّى لو لم تكن ذات علاقة مباشرة بالتصنيفات العاديّة مُذ اقترح الفلاسفة، بدءاً بأرسطو، أفعالاً قواعديّة للفعل، لكنّها أشياء نفعلها، وأحداثا وعمليات نكون فيها فاعلين مُنفعلين[III] والأفعال لا تعني التصرّفات الجسدية فقط. إذ هناك أفعال عقلية مثل: أقسمَ، تخيّلَ، اتخذَ قراراً، شكَّ، توقَّعَ، قَبِلَ فرضية معينة، إلخ(٩). لكن أن نكون ناشطين في مجالات مختلفة تقتضي مواقف معرفية شيء، والقول بوجود السلوك الحقيقيّ في المجال المعرفيّ بدءاً بمجال الاعتقادات شيء آخر. يمكننا قبول فكرة الفعل العقلي – ولا

I. ثمة حالة صافية إلى حد ما من هذه الذرائعية موجودة لدى رينارد(٥) Rinard. وثمة عدد من هذه التطورات لا نجده في الذرائعية التاريخية. بل يوجد قليل منها لدى جيمس، وبيرس، ورامسي، لكنها أقل وضوحاً لدى ديوي.

II. ليس واضحاً إن كان مؤسّس الذرائعية بيرس، أداتياً (نفعياً) بهذا المعنى مثلما كان ديوي(٧)

III. يميز أرسطو الحركات ("kienesis") = mouvements والإنجازات ("energeiai") = accomplissement؛ وهو تصنيف طوره كيني Kenny وفاندلر Vendler وفسح في المجال لظهور أدبيات واسعة في علم الدلالة(٨)

سيّما المتعلّق بالأحكام - من دون القول إنّ جميع المواقف الاعتقادية، أو غالبيتها، تشمل أنماطاً من الأفعال أو أن يكون الفواعل العارفون مُنَفِّذين.

يصعبُ ألَّا نقترف خطأ منطقياً pétition de principe في سعينا إلى تعريف فكرة السلوك المعرفيّ. قد يتمتّع الموقف بمضمون ما، ويقتضي نقل معلومة ملائمة (حسية، استدلالية، مفهومية أو غير مفهومية) أو اكتساب معرفة عامّة savoir بوصفها موقفاً معرفياً épistémique. لكن على الرغم من أن: عرفَ، اعتقدَ، حكمَ، توقع، حَسَبَ، عقلَ، استنتج، تلقّى، شكَّ، تعبّر عن مواقف معرفيّة، فليس من الواضح تماماً أنّ الأفعال: تخيّل، قَبِلَ، كوَّن انطباعاً أو حدساً، أو فوجئ تدخل في هذا التصنيف[١٠]. بعض أفعال actes التخيّل هي أفعال ذهنية، لكن بعضها الآخر ليس كذلك. وقبول القضيّة يعبّر عن موقف معرفيّ في الحالات التي تكون فيها المعرفة هدفاً للقبول - كما في قبولنا فرضيّة معيّنة -، لكنّه أيضاً موقف عمليّ قريب ممَّا يسمّيه كانط "الاعتقاد الذرائعيّ" حينما نعتمد فرضيةً لغاية عملية أو حينما نتّخذ هيئة معيّنة، أو نلعب دوراً ما. والمثال الذي ساقه كانط حول الطبيب الذي قرَّر، من دون أن يكون واثقاً من تشخيصه للسلّ الرئويّ، أنَّ الأمر يتعلّق بهذا المرض لتحاشي خطراً يهدّد صحّة المريض. قرار الطبيب فعلٌ قد لا يفضي إلى اعتقاد (يمكنه أن يقرّر الاعتقاد بأنّ الأمر يتعلّق بسلّ رئويّ، لكنّه يستطيع أيضاً التظاهر بأنه يعتقد ذلك من دون أن يؤمن به فعليّاً، أي من دون حسبان القضيّة المعنيّة حقيقيّة)[١١]. تقوم بعض المشاعر والانفعالات على مضمون إدراكيّ كالدهشة والخوف والمفاجأة والإحساس بالمعرفة، وهي مقترنة بأفعال، لكن علاقة هذه المضامين بأفعال ليست واضحة[١٢]. أمَّا إذا قرَّرنا أن نطلق على الحالات الذهنية التي لا تبدو مقترنة بأفعال، اسم "معرفية"، فإنّنا نخاطر بارتكاب خطأ منطقيّ والوقوع في شكل من النزعة الفكريّة intellectualisme [الفكرانية]. لذلك يجب تعريف فكرة الموقف المعرفيّ بالمعنى الواسع، أي بالقول إنّه موقف قد يستند إلى نوع من المضمون الإخباريّ أو الإدراكيّ (مثل جميع الانفعالات التي تقوم على أساس إدراكيّ)، أو يقترن باعتقادات[١٣].

المقاييس العاديّة للسلوك هي الآتية[١٤]. حسب التصوّر المعتاد للفعل، فإنَّ المُنَفِّذ agent ينجزُ فعلاً إذا كان هذا الفعل مقصوداً، أو إذ كان لديه سبب أو أسباب لإنجازه، وإذا كان واعياً وحرّاً في إنجازه أو غير حرّ. وبحسب التصوّر الذي يمكن تسميته بتصوّر الحدِّ الأدنى

للفعل، تكون العلاقة بين القصد أو الأسباب وبين الفعل سببيّة. بتعبير آخر، المُنَفِّذ يتصرَّف أو ينجز فعلاً أ إذا، وفقط إذا:

(i) وُجد سببٌ لعمل أ الذي يتكوّن على الأقل، من قصد فعل أ (**شرط السبب**)؛

(ii) أدَّى السبب والقصد إلى حركةٍ في جسم المُنَفِّذ بطريقة مناسبة (**شرط سببيّ**)؛

(iii) إذا أمكن أن يختار المُنَفِّذ شيئاً آخر غير أ (**شرط الحريَة**).

لكنَّ أنموذج الحدِّ الأدنى هذا يصطدم بمشكلات عدَّة. أوّلاً، ليس من الميسور تعريف الفعل الناتج causée "بطريقة مناسبة" بشكل غير دائريّ: قد تكون لدى المُنَفِّذ أسباب عدَّة، قويّة نوعاً ما، تدفعه إلى فعل شيء معيّن، ويجب على هذه الأسباب أن تتسبَّب بالفعل فعليّاً من خلال سلسلة سببية غير منحرفة [لا تتفق مع القواعد الاجتماعيّة]، أي أن يكون الفعل المستهدف من المُنَفِّذ مُنتجاً يتلاءم مع قصده وليس مع سلسلة سببية تفضي مصادفةً إلى نتيجة مرجوّة (سأعود إلى هذا لاحقاً). بعد هذا، ثمَّة أفعال تبدو أنَّها تفترض أقلّ من البحث المنهجيّ في الشرطين (i)–(iii)، كذلك الأفعال غير القصدية، مثل لفّ الساق على الساق، وحكّ الرأس، أو المشي ذهاباً وإياباً، والأحداث التي لا نعيها كلّها، أي تلك التي نقوم بها آليّاً، كتوجيه نظرنا في اتجاه معيّن، أو تغيير السرعة حينما نقود سيّارة. لكن، في الواقع، يبدو أنّ الأفعال تتطلَّب أكثر من بحث منهجيٍّ الشرطين (i)–(iii): وقد قال عدد من المؤلّفين، بدءاً بماين دو بيران Maine de Biran إلى أوساونكيسي O'Saugnkessy وهورنباي Hornsby إنَّ الفعل يتطلَّب بذلَ جهدٍ، أو محاولةٍ للقيام بشيء ما، وعدُّوا هذا الجهد جزءاً من الفعل (مع خطر التراجع إذا لزم وضع الفعل في سوابقه، وليس في نتيجته)[١٥]. غالباً ما تُضاف فكرة اقتضاء الأفعال الأصيلة وجودَ حوافز من مرتبة ثانية مثل إضافة رغبات بخصوص رغبات[١٦] إلى الشرطين (i)–و(iii). ثمَّة آخرون أيضاً يرفضون تماماً التحليل الوصليّ conjonctive (i)- (iii) ويقولون إنّه يهمل شيئاً أساسياً - أي حضور المُنَفِّذ نفسه بوصفه صاحب هذه الأفعال. ويقول بعضهم إنّ هذه السمة بدائيّة ولا يمكن تحليلها، بينما يجهد آخرون في تحليل "سببية المُنَفِّذ" هذه[١٧]. كما قيل إنَّ أنموذج الحدِّ الأدنى يفتقر إلى سمة أساسية من سمات الأفعال، أي أن يكون المُنَفِّذ واعياً - بشكل استبطاني أو غير انعكاسيّ- إزاء أفعاله actes، وبكون أفعاله تتَّسم بنوع من الظواهريّة التمييزية. إذا جمعنا هذه السمات

كلها، فإن السلوك لا يقتضي الأنموذج السببي الأدنى فحسب بل الوعي بالسلوك، ونوع من السلطة السببية مختلفة عن سلطة الأنموذج البسيط الذي يفترض وجود علاقة سببية بين السبب raison والفعل.

على الرّغم من هذا الوصف المقتضب جداً للخيارات، فمن السهل رؤية أنَّ أهميَّة السلوك المعرفيّ ترتبط بعدد العوامل facteurs التي يمكن دمجها في تعريفنا. فمن جهة، ليس حرص المرء أو إهماله مثلاً- على الأقلّ في الشروط الطبيعية التي تختلف عن الشروط التي **نجهد أنفسنا** فيها لنكون حريصين أو مهملين - أمرين أو فعلين نقوم بهما. لكن من جانب آخر، ليس واضحاً أن من الضروريّ وجود مُنفّذ بالمعنى الكامل، واعٍ لنفسه ولمستقبله، ولديه حوافز وحوافز خاصّة بحوافزه، كما يعي معنى المثال والمستقبل البعيد، كي يكون هناك سلوك معرفيّ. يبقى التصوّر الأدنى، بهذا المعنى، عبارة عن مجموعة من مقاييس السلوك. من هذه الناحية، يتَّضح وجود حدٍّ أدنى لتمييز بعض الوقائع الذهنيَّة بوصفها أفعالاً. فالانتباه، في سبيل المثال، واقعة ذهنية واعية تفترض في العديد من مكوّناتها شكلاً من النشاط، أو حتّى فعلاً هو نشاط اختيار المعلومات لإنجاز فعل لاحق. لكن في حالات أخرى، نعي فقط ما هو أمامنا، من دون أن نكون مُوجَّهين قصداً نحو موضوع معيّن[١٨]. قد يكون التخيّل ناتجَ محاكمةٍ عقليةٍ وشكلاً من الفعل الذهنيّ حينما يتطلَّب ذلك تصوُّر مشهدٍ أو محاكمة عقليّة غير أكيدة contrefactuel، لكن ليس إذا كان ذلك من أجل اصطناع مشهد بطريقة ذهنية عبر عمليّة آليّةٍ إلى حدٍّ ما. وكذلك، فإنَّ خَمَّنَ، وحَكَمَ، وحسبَ، وفرضَ يمكن أن تكون أفعالاً قصديّة مُنجزة لأسباب تتمتَّع بوعي السلوك. لكنَّها في عدد لا بأس به من الحالات، ليست أفعالاً بل مجرَّد أشياء تجري فينا ونراقبها كمشاهدين تقريباً. إذا عاد الفعل الذهنيّ، بحسب مصطلح غالين سترافسون G.Strawson لمجرد ترتيب المضامين الذهنية التي تخطر في بالنا بالطريقة التي ندرك فيها حقيقة شيء معيّن أو أننا أُصبنا بشيء ما، فلا يُعدُّ هذا فعلاً[١٩]. تدفعنا الشكيّة scepticisme الأعمّ إلى الظنّ بأنّنا، حتّى لو كنا قادرين على ممارسة فعلنا على شروط اكتساب بعض المواقف الذهنيّة - كأن نكون متيقّظين أو مهملين، أو نهيّئ أنفسنا لتلقي معلومة -، فإنّ مضمون أفكارنا لا يكون تحت سيطرتنا على الإطلاق. ويبدو واضحاً أنّ هذا ما يدور في حالات الاعتقادات المكتسبة إرادياً بطريقة غير مباشرة، التي سبق الحديث عنها.

فإن كنتُ في حاجة كي أعتقد أنّ الحياة ورديّة، إلى وضع نظّارة تُريني إيّاها على هذا النحو، وإذا نجحتُ بهذه الطريقة في اكتساب هذا الاعتقاد، ألا يبيّن مجرّد اضطراري إلى وضع النظّارة كي أثير هذا الاعتقاد في نفسي بأني لست سوى مراقب سلبيّ لنتيجة فعلي؟

لكن، هذه المحاكمة العقليّة مُخادعة. بالعودة إلى الاستعارة التي ساقها سوسا Sosa، فإنّ رامي السهم يوجّه سهمه قصداً نحو الهدف، ومع أنّ النتيجة هي شيء يصنعه رامي السهام- أي إصابة الهدف - فهي ليست فعلاً في حدِّ ذاتها بل ترتبط بالعالم[٢٠]. وكذلك، فإنّ الفاعل الذي يعتقد، فيحكم أو يعقل، إنما يهدف إلى تكوين حالة ذهنية نتيجتها أن تكون القضية حقيقية، لكن حقيقة القضية ليست ما ينجزهُ الفاعل، بل تنشأ عن ارتباط النتيجة بظروف العالم الذي لا سلطان له عليه. لا يترتَّب على ذلك أن يكون الفاعل sujet هو المُنَفِّذ agent: إنّه يطبّق مقاصده على ظروف تكوين اعتقادِهِ أو مواقفه. لهذا، علينا القبول بوجود سلوك معرفيّ، بمعنى أنّه من حيث السبب، قد نجد أنفسنا في هذه الحالة الذهنية أو تلك.

هذا ينطبق على مجموعة من الحالات الذهنية. فأن نكون متنبّهين إلى كون أن ب فعلٌ حينما نتوافر على سبب لفعله - أي الرغبة في معرفة إذا ب - وحينما يكون هذا التنبُّهُ وسيلةً لبلوغِ هذه النتيجة - أي معرفةُ إذا ب حقيقيّة؛ ومحاولة تذكُّر إذا ب هي فعلٌ إن كان هذا يقتضي البحث في ذاكرتنا عن مؤشّرات لها علاقة بسؤال معرفة إذا ب؛ أو أيضاً إدراكُ أن ب يمكن أن تكون فعلاً إذا كان هذا يقتضي حالات ذهنية كالانتباه أو تحويل النظر نحو مشهد معيّن، يكون نتيجتها أنّ ب. الحالات المعنية - أدركَ، تذكَّرَ، لاحظَ -حالات مُنتِجة factifs - إذا أدركنا أن ب، إذا ب؛ يبدو أن الحالات الذهنية المُنتِجة بطبيعتها ليست أفعالاً: فلا يمكننا الإدراك والتذكُّر والملاحظة والمعرفة، على نحو عامّ، تحت تأثير الإرادة[I] لكن هذا لا يمنعنا أبداً من إنتاج حقيقة أننا ندركُ، ونتذكّرُ، ونلاحظُ، أو نعرفُ، من خلال جميع أنواع الحالات الواقعة تحت سلطة إرادتنا. يمكننا أن نُنتجَ تذكّرنا لموعد إذا سجلناه في مفكرة. لكن بمَ تختلف هذه السلسلة السببية عن تلك التي ننجزُ بها فعلاً عادياً عبر مجموعة من الأفعال المترابطة سببياً كصنعنا قالباً من الحلوى بتحضيره ووضعه في الفرن؟ بمَ يختلف هذا عن الحالة التي نحاكمُ

I. الموقف المُنتج هو موقف إذا اتخذناه إزاء قضية ب، ينجم عنه أن ب حقيقية (إذا رأينا أن ب، إذا ب، إذا عنينا أن ب، إذا ب، إلخ). يقول ويليلمسون إن المعرفة العامة معرفة هي الموقف المُنتج العام[٢١]

فيها الأمور بطريقةٍ ما للحصول على نتيجة معيّنة عبر مقدّماتٍ منطقيّة مختلفة؟ الأمر كذلك بالنسبة إلى مواقف مثل القبول؛ والمثال على ذلك اعتمادُ التحرِّي فرضيّةً في أثناء بحثه المنهجيّ (تقصّيه) لاكتشاف المذنب، أو حينما يقبل العالِمِ فرضيّةً قد يرفضها بعد ذلك لصياغة نظريّة تجريبيّة مناسبة. في هذه الظروف كلّها، نبلغُ حالاتٍ يمكن تسميتها معرفيّة لأنَّها تقتضي الحصول على معلومة؛ والعمليَّة التي تتيح لنا بلوغ هذه الحالات تتفق مع الأنموذج السببيّ الأدنى: مهما بلغ تعقيد المراحل الوسيطة، فهي أفعال ناتجة عن أسباب ومقاصد، لوجود علاقة سببية بين المرحلة الابتدائية والمراحل الوسيطة والمرحلة النهائيَّة.

لا شيء يبدو مخالفاً، بهذا المعنى، لما أطلقنا عليه اسم "أفعال معرفية" لنشاطات مثل: استدلَّ، عقْلَنَ [حاكم الأمور بطريقة عقلانية]، خطَّطَ، أجرى بحثاً منهجياً (تقصّى)، وحالات ذهنية أقلّ تعقيداً مثل الاعتقادات، والإدراكات، أو المقاصد. لكن، كي تكون هذه الحالات أفعالاً ينبغي أيضاً أن تكون العلاقة السببية القائمة بينها مناسبة. فلو نوى طبيبٌ جرّاح إجراء عمليَّة لاستئصال الزائدة لأحد المرضى، وشاءت المصادفة أن يتعرَّض لحادث أمام المستشفى بسيّارته من طراز 4\4 رانج روفر، ونجم عن هذا شقّ بطن هذا المريض، فيقوم الطبيب بشيء نتيجته أنّ زائدة المريض قد أزيلت، لكنّه لم يقم بفعل إزالة الزائدة. كذلك، يمكن أن نفعل الشيء نفسه عبر سلسلة من مراحل المحاكمة العقليّة، بحيث نؤمن بنتيجتها، لكن إذا كان الرابط بين هذه المراحل لا يؤدِّي إلى استنتاج الخلاصة انطلاقاً من المقدّمات المنطقيّة، بل هو رابط سببيّ- مثلاً، إذا توصَّلنا إلى الخلاصة بعد طرح المقدّمات في إثر ضربة فوق الرأس - لا نكون إزاء محاكمة عقلية. وكما يتّضح من قضيّة السلاسل السببية المنحرفة في الفعل القصديّ، فإنّ على الأسباب والمقاصد التسبُّب بالفعل بالطريقة **المناسبة** أو **بالطريقة الجيّدة** بحسب تعبير دافيدسون[٢٢]. بالعودة إلى مثال دافيدسون حول متسلّق الجبال الذي يودُّ التخلُّص من الوزن والخطر الذي يشكّله رفيقه المربوط معه وهو معلَّق في الفراغ بالحبل الذي يمسكه بطرف يده، يمكنه، تحت تأثير الخوف الذي ولَّدته فيه هذه الفكرة، التخلّي عن الحبل وترك رفيقه يسقط، لكنَّ فعله لم يستجب بالطريقة الجيّدة للسبب الذي يدفعه إلى إنتاجه. السلسلة السببية التي تبدأ بالسبب (أو القصد) لتصل إلى الفعل هي سلسلة منحرفة [غير معهودة]. استبعاد السلاسل السببية المنحرفة، هو على الأقلّ شرط مهمّ للفعل

يضاهي في أهميته الشرطين الأدنيين (i)-(iii) ويطبّق على السلوك المعرفيّ أيضاً[٢٣]. وبدورها، فإنَّ جميع السلاسل السببية تقريباً التي تربط المقاصد بالأفعال المعرفيّة في حالات المحاكمة العقلية، وتكوين الاعتقاد، والإدراك والتذكّر، تخضع لهذا الشرط.

ومن باب المصادفة أن يكون هذا الشرط هو نفسه حينما يتعلّق الأمر بما نملك من أسباب تدعونا للاعتقاد. وكي يكون الاعتقادُ مُسَوَّغاً، يجب أن يقوم بطريقة مناسبة على سبب لا يمكن أن يكون أيّ سبب يملكه الشخص بالمصادفة، بل يجب أن يكون سبباً يسوّغ الاعتقاد ويؤسّسه. لكن، يمكن أن تكون السلاسل السببية هنا منحرفة أيضاً. بالعودة إلى مثال ساقه ودغود Wedgwood يقول فيه: دعونا نتخيّل أنه حين اكتشاف المفتّش منديل الضحيّة في سلّة الغسيل في بيت العقيد موتارد اقتنع أنّ وجوده فيها محضُ مصادفة ولا يعدُّ دليلاً موثوقاً على ذنبٍ اقترفه العقيد موتارد[٢٤]. لنفترض أنّ العقيد علم بهذا الاكتشاف فاعترف مرعوباً بجريمته، وهو ما يزيد المفتش قناعةً بأنَّ العقيد هو القاتل. اعتقاد المفتش بأنّ منديل الضحية الموجود في سلّة غسيل العقيد هو السبب الذي توافر لديه ليعتقد أنّ العقيد هو المجرم، وهو أيضاً سبب هذا الاعتقاد. لكن، هذه ليست القضية الموجبة ولا السبب الموجب، لأنّ السبب الذي دفع المفتش إلى الاعتقاد بأنّ العقيد مذنب هو اعتراف العقيد المرعوب، وليس اعتقاده بأنه قد عُثر على المنديل في سلّة غسيل الضحيّة. في الحالة العمليّة، كما في الحالة النظريّة، لدينا إذاً علاقة سبب: "R هي سبب X لكي φ-ier" [ر هي السبب الذي يدفع س للقيام بفعل أو إلى اتخاذ موقف] حيث يمكن أن تشير φ إلى نوع من الموقف المعرفي أو إلى نوع من الفعل. ويمكننا، على قاعدة هذا التشابه في البنية، افتراض أنّ هذه العلاقة هي نفسها، سواء فيما يخصّ الأسباب العملية أم الأسباب النظرية، ونستخلص منها حجَّة للقول بإمكان وجود السلوك المعرفيِّ.

قيل أحياناً إنّ التشابه بين المحاكمة العقلية النظرية التي تفضي إلى اعتقادات، والمحاكمة العقلية العملية التي تفضي إلى أفعال، يتيح خلط المحاكمة الثانية بالأولى. لكنَّ تشابه بنية الأسباب العملية والأسباب النظرية لا يؤدّي إلى سلوك معرفيّ، مثلما لا يؤدّي تشابه بنى القياس العمليّ والقياس النظريّ إلى تشابه هذين النوعين من المحاكمة العقليّة. كما أنَّ لأسباب الحكم في المجال الجمالي أو الأخلاقي البنية نفسها - بما أنّ س يتمتَّع بخصائص معيّنة فهو يعدُّ بمنزلة سبب بالنسبة إلى (ي) ليجد المحاكمة ناجحة أو جيدة- لكن هذا لا يفضي إلى

تشابه الأحكام الجمالية والأحكام الأخلاقيّة. لا يمكن لهذه الحجَّة أن تكون صائبة إلّا إذا قبلنا، كما تقول الذرائعيّة، بعدم تشابه أسباب الاعتقاد وأسباب السلوك فقط، بل إمكان ردّ هذه إلى تلك وبالعكس.

أغلب البراغماتيين لا يتبنَّون هذه الأطروحة الراديكاليّة[I]، بل يعتمدون أطروحة أضعف منها تقول بتناظر أسباب الاعتقاد وأسباب السلوك، بمعنى أننا نستطيع، في ظروف مختلفة، مقارنتها من حيث منفعتها، وموازنة هذه بتلك، والتعامل مع الأسباب العمليّة بوصفها تفوق الأسباب النظريّة في هذه الظروف (وفقط في هذه الظروف): يرى الذرائعيّ أنَّ ثمَّة حالات لا يتفوّق فيها سبب على الآخر. كما يقول ريتشارد فولي R. Foley: "جميع الأشياء متشابهة، فقد يرى فرد ما أنَّ اعتقاده بما هو غير عقلانيّ من الناحية المعرفيّة[٢٦] إنَّما هو اعتقاد عقلانيّ. فولي يؤمن تماماً بالتصوّر الغائيّ والأداتيّ للأسباب، لأن الأسباب التي تدعونا للاعتقاد تكون عقلانية إذا اتجهت نحو هدف، ولا توجد عقلانية أخرى غير غائية تخصّ بعض غايات المُنَفِّذين agents[٢٧]. وبما أن أسبابنا المعرفية تسهم فيها بمقدار إسهام أسبابنا العمليّة، فهذا يعني، بحسب الذرائعيين الجدد، عدم وجود فصل واضح بين الأسباب العملية والأسباب المعرفية التي تدعونا للاعتقاد. ويسوق فولي المثال الآتي: ثمة عدد معيّن من التلاميذ في قاعة الدرس يعتقدون أنهم سينجحون في امتحانهم، لكنهم يعتقدون أيضاً أنّ الفاحصين، الذين يملكون كاشفاً قوياً للأفكار، يستبقون اعتقاداتهم، ويجعلون الامتحان أكثر صعوبة لمن لديهم مثل هذا الاعتقاد لتلقينهم درساً في التواضع. في مثل هذه الحالة، يبدو معقولاً عدم الاعتقاد بما نملكه من أسباب وجيهة (نظرية) للاعتقاد، أي أننا سننجح في الامتحان، وإذا أردنا النجاح في الامتحان علينا الأخذ بالأسباب الأداتية (النفعية) أو العملية. من جانب آخر، تُعدُّ الثقة بالنفس ضرورية إذا أردنا النجاح في الامتحان. وبالنتيجة فإن مصلحة الطلاب تقتضي الاعتقاد بأنهم سينجحون بناء على أسبابهم النظرية أو على ما لديهم من معطيات قوية حول فرص نجاحهم. ومن ثمَّ، فهم أمام معضلة لا يستطيعون حلَّها إلَّا إذا قيّموا المزايا العملية

I. سوزانا رينارد S.Rinard تعد استثناءً. فهي تتبنى "ذرائعية متينة" تقول إن فقط "الأسباب الأصيلة للاعتقاد بقضية ما هي اعتبارات ذرائعية لصالح الاعتقاد بهذه القضية"[٢٥] لكن هذا لا يستبعد، كما تقول، أننا في أغلب الأحيان نعتقد تبعاً لمعطيات أو حجج. لكن فقط لأننا نجد من النافع عمل ذلك.

لاعتمادهم هذا الاعتقاد أو ذاك. لكن، في المقام الأخير، تبقى الأسباب العملية هي الحاسمة. بحسب البراغماتي مثل فولي، يمكن وضع الأسباب النظرية والأسباب العملية في الميزان واتخاذ القرار لصالح الأسباب التي تدفع نحو تحقيق غاياتنا العملية[I]

يمكن للبراغماتي أن يجد سنداً له في أنه غالباً ما يوضع ال"يجب" الأخلاقية (أي ما هو إلزاميّ أو مطلوب فعله لأسباب أخلاقيّة) في الميزان مع ال "يجب" الأداتية (أي ما ينفع القيام به لأسباب احترازية أو عملية)، ويمكن موازنة نمطَي ال "يجب" في الحقيقة، عندما نعقد العزم على القيام بفعل معين، يحدث غالباً أن تتساوى الاعتبارات المعيارية الأخلاقية التي تميل لصالح الفعل بالاعتبارات المتعلقة بالمنفعة أو بالغاية الأداتية للفعل. لكن، ليست جميع المعضلات العملية من النوع الكورنيلي [أي استحالة الاختيار بين قيمتين] الذي يضع الواجب في مقابل الحب. وهكذا يمكن للشريف الذي يجسد غاري كوبر شخصيتَه في فيلم: **القطار سيصفر ثلاث مرات**، موازنة واجبه وهو يواجه المجرمين بإنقاذ زواجه. يتَّضح، في مثل هذه الحالات، أن بوسعنا موازنة أحد الاعتبارين بالآخر، لأنهما معنيان بما علينا فعله، أو بما يجب أن نفعله، وأنَّ هناك مقولة ثالثة من "الواجب"، هو الواجب **العام** الذي يوازن بين النوعين الآخرين سن الواجبات (قتل المجرمين، في الحالة التي يجسّد فيها غاري كوبر دور البطل). لكن هل يمكن وضع الـ"يجب" العمليّ والـ"يجب" المعرفيّ في الميزان؟ وهل يوجد شكل عامّ لـ"يجب" من شأنه أن يكون ناتجَ هذه الموازنة بين حكم معرفيّ وحكم عمليّ(٢٩)؟ لا شكَّ في أنَّ الخيارات التي تدفعهما إلى التصارع كثيرة. فالمعلّم الذي يلاحظ أنّ أحد تلاميذ صفّه قد غشَّ ولم يبلّغ عن نفسه، "يجب" الحكم عليه بأنه مذنب من الناحية المعرفية، كما "يجب" على المعلّم عدم التصريح بهذا الحكم أمام الصفّ لأسباب احترازية (عدم إهانة التلميذ، وتحاشي خلق الاضطراب في الصفّ). لكنَّه لا يستطيع أن يضع هذه الخيارات في الميزان، إلَّا إذا تصرَّف من وجهة نظر عملية (الإفصاح عن الحكم علناً أو عدم الإفصاح عنه). وهو لا يستطيع أن يضع حكمه المعرفي أن س **مذنب** وتأكيده بأن س **مذنب** في الميزان، لأنه مرغم - ليس أمامه خيار سوى الخيار الأول. الخيار الأول يعبّرُ عن اعتقاد، أما الثاني فيعبر

I. بحسب مصطلحات بارفيت، لدى الطلاب أسباب تقوم على الحالة أو الموقف ("state given") وليس القائمة على الموضوع (أو مضمون الموقف). سأعود إلى هذا التمييز لاحقاً(٢٨)

عن فعل. وهي حالات كثيرة، لكن يبدو أن مثال الطلاب الوارد أعلاه، يشير إلى وجود حالات نضع فيها نوعي الأسباب في الميزان[I]

٢. الأنماطُ الصائبةُ والخائبةُ للأسباب

الأمثلة السائدة التي يسوّقها البراغماتيون، التي نختار منها الاعتقاد لأسباب عمليّة لغياب الأسباب المعرفية أو لتوازنها مع الأولى، أو لأن الأولى تتفوق على الثانية، لا توضح [الأمثلة] أنَّ الأطروحة التناظرية تتمتَّع بشيء من المعقولية. ويمكن الدفع ضدّها بحجّتين. في الفصل التالي، سأناقش الأولى القائلة بإمكان ضمّ الأسباب المعرفية للاعتقاد إلى الأسباب العملية. أمّا هنا فسيتناول نقاشي الحجّة الثانية القائلة بعدم وجود اختلاف حقيقيّ بين أسباب الاعتقاد وأسباب إرادة الاعتقاد.

بحسب التصوّر البداهيّ الذي يتبنّاه هذا الكتاب، فإنَّ الاعتقاد بشيء ما، في ظرف معيَّن نتوافر فيه على أسباب للاعتقاد، بناء على ما لدينا من أسباب لإرادة الاعتقاد، هو اعتقادٌ بنوع غير صائبٍ من الأسباب؛ أي الاعتقاد بنوع خائب من الأسباب[II] بالعودة إلى المثال المبتذل حول الزوجة التي تجد أحمر شفاه فوق قبَّة قميص زوجها، نقول إنَّ لدى هذه الزوجة أسباباً لإرادة الاعتقاد بأنَّ زوجها لا يخونها، لكنّها ليست أسباباً صائبة. وحينما نجد مسوّغات أو أعذاراً للاعتقاد بشيء، فإنّ الأسباب التي نذكرها ليست هي الأسباب الصائبة. ذلك لأنّ النوع المناسب للاعتقاد يتكوّن من الأسباب المعرفيّة، ويبدو أنّ اكتساب حالات معرفيّة لأسباب أخرى غير الأسباب المعرفيّة، يجعل السلوك المعرفيَّ مستحيلاً.

لكن، يبدو أنّ هذا التمييز بين الأسباب الصائبة والأسباب الخائبة للاعتقاد قائم على خطأ منطقيّ pétition de principe محض، وعلى شكل من التوجّه الجوهريّ essentialisme

---

I. دعونا نقُل إن الأسباب العملية التي تحيل إليها هذه الحجج ليست بالضرورة أسباباً نافعة للمُنَفِّذ agent أو الأناني: فقد تكون أسباباً عملية خاصة بالمنفعة التي تعود على الجماعة، أو على الإنسانية كلها. كثير من الذرائعيين يتصفون بالغيرية.

II. قسم من هذه المناقشات يدور حول تصوّر برينتانو Brentano الجديد القائل بإمكان تعريف القيمة والأفكار المعيارية الأخرى بالأسباب والمواقف المناسبة. سأترك الآن هذه القضايا المتعلقة بأنطولوجيا الأسباب جانباً[٣٠]

المشكوك فيه[٣١]. لِمَ ينبغي لنا افتراض أنّ الأسباب الذرائعية للاعتقاد ليست هي الأسباب الصائبة؟ وإذا لم تكن كذلك، ألا يمكننا تخمينها في بعض الحالات على الأقل؟ إنّها ليست كلّها ذرائع أو أعذاراً: فأملي بالحصول على ترقية أعدُّهُ سبباً رائعاً للاعتقاد، أو على الأقلّ أتظاهر بأني أعتقد وأُفصحُ عن الاعتقاد بأنّ ربطة العنق التي يضعها ربُّ عملي جميلة جداً وأنيقة تبعاً للمنفعة المأمولة منه؛ والأمل بالشفاء من السرطان سبب رائع حتّى لو أكَّدتْ جميع المعطيات الطبية ما يعاكس اعتقادي بالشفاء. لا يمكننا الافتراض أنَّ الأسباب سابقة على هذا النوع أو ذاك، لأنّ أسبابنا للاعتقاد معرفيّة في أغلب الأحيان، وتقوم على المعطيات والحجج، لكن ربّما تكون هذه السمة إحدى الحالات العَرَضيّة لنفسيتنا. لو تطوَّر جنسنا بطريقة مختلفة، لربَّما تكوَّنت لدينا حالات ذهنية قد تكون معتقدات ورغبات في الوقت نفسه، أو تراوحت بين المعتقدات والرغبات، كما هي حال اعتقادات سُكّان كريدام Credam المذكورين سابقاً... أي أولئك الذين نسوا أنّهم اكتسبوا اعتقاداتهم إرادياً[I] وهنا يأتي الاعتراض على المكانة المفهوميّة للبداهية المعيارية وأسبقيتها.

يمكن السعي إلى ربط التمييز بين النوع الصائب للسبب والنوع الخائب للسبب في عبارات التمييز الذي وضعه بارفيت Parfit بين موضوع الموقف ومضمونه من جهة، والموقف نفسه (أو الحالة) من جهة أخرى[٣٣]. فمثلاً، سبب اعتقادي بأن ربطة عنق ربّ عملي قميئة، يقوم على الموضوع أو المضمون الذي يهم اعتقادي، أي ربطة العنق. لكن لديّ سبب يتعلّق بموقفي، أي موقف الاعتقاد بأن ربطة عنق رب عملي جميلة. الأول، سببُ الاعتقاد، والثاني سبب إرادة الاعتقاد. الأسباب المتعلقة بالمضمون هي الأسباب الصائبة، بينما الأسباب المتعلقة بالموقف ليست الأسباب الصائبة. لكن، يبدو أنّنا لا نضيف شيئاً جديداً هنا: لِمَ تكون الأولى هي الأسباب "الصائبة"، أو وحدها الصائبة؟ الجواب هو أنّ الأسباب المتعلّقة بالموقف ليست أسباباً على الإطلاق: إنها أسباب **اعتماد** الموقف، لكنها ليست أسباباً تسوّغ الموقف المعني. حتى لو قلنا إن الأسباب التي دعتنا إلى اعتماد الموقف، هي أسباب عملية، "صائبة" أيضاً، مثلها مثل الأسباب المعرفية التي دفعتنا إلى اتخاذ الموقف، فمن العبث القول

I. ربّما تكون أيضاً عبارة عن خلائط من الاعتقادات والرغبات، بالمعنى الذي ناقشه لويس Lewis[٣٢]

إنّها أسباب بالمعنى نفسه، ويمكن موازنتها بالأخرى: قد يكون من المُفَضَّل الاعتقاد بأنّ ربَّ العمل يضع ربطة عنق جميلة، أو أنَّ ربطة العنق قميئة تبعاً للمنفعة المأمولة، لكن هل يمكن تفضيل الاعتقاد القائل بأنها جميلة مع أننا نعدّها قميئة لو لم تكن هناك منفعة أو حافز مقترنين ببعضهما؟ هناك تضادّ مألوف بين المحاكمة العقلية العملية للمقاصد أو الخيارات، وبين المحاكمة العقلية النظريّة حول الاعتقادات. من المشروع تماماً، إذا كنّا إزاء خيار بين أمرين نتائجهما متشابهة وتفضيلاتنا لهما متساوية - كالذهاب إلى طشقند أو إلى روما - فنقرِّر الذهاب إلى طشقند عوضاً عن الذهاب إلى روما. لكن، لا يمكن تفضيل الاعتقاد بأنّ روما عاصمة أوزبكستان وليست عاصمة إيطاليا، حتى لو كانت لدينا أسباب للاعتقاد بهذا أو ذاك: لذلك إذا أردنا لموقفنا أن يكون صائباً في هذه الحالة، فعلينا تعليق الحكم، وتوجيهه نحو موضوع (مضمون) الاعتقاد. لكن، على الرغم من غياب التناظر بين الاعتقادات والمقاصد، فإن المقاصد تخضع للتمييز بين الأسباب الصائبة والأسباب الخائبة. يمكن أن تكون لدينا أسباب لامتلاك مقاصد، مثلاً إذا كان تكوين هذه المقاصد يعود علينا بالثواب أو العقاب، لكن نية امتلاك النية وامتلاك النية نفسها أمران مختلفان. فإذا نويت تقبيل جيرترود فلأنني أحبها؛ لكن إذا كانت نيتي في تقبيلها لأني أريد الحصول على تركتها، أو إذا كنت أعتقد أنّ تكوين هذه النية سيسفر عن هذه النتيجة، فإنّ هذه النية الأخيرة عبارة عن نيّة أداتية (نفعية) تتعلّق بالموقف، وليس بالموضوع[1]

على نحو عامّ، المواقف المتداخلة من المرتبة الثانية مثل رغبة الإرادة، وإرادة الندم، ورغبة الاعتقاد، والندم على الاعتقاد، والأمل في الندم على الاعتقاد، إلخ... المتعلّقة بالموقف، ليست نوعاً مناسباً من الأسباب. يمكننا التعبير عن هذا التمييز بالقول إنّه إذا كانت الأسباب الصائبة هي أسباب موقف أول φ-ier (حيث "φ" تعني أي موقف كان)، فإن الأسباب الخائبة هي بالأحرى أسباب كي يجد المرء لنفسه سبباً لاتّخاذ موقف φ-ier. لكنها في الحقيقة ليست أسباباً على الإطلاق: بل بالأحرى ذرائع، أو بواعث، لا تسويغ لها سوى التسويغ

1. كما هي الحال في لغز التوكسين [سم قاتل] الذي ساقه ج. كافكا G.Kavka حيث القضية هي معرفة ما إذا كنا قادرين على امتلاك قصد القيام بفعل ما مع امتلاكنا قصد عدم إنجازه(٣٤)

الذرائعيّ. بهذا المعنى لا مشكلة في "السبب من النوع الخائب": ليس هناك سوى نوع واحد من الأسباب، أمّا الأخرى فهي أسباب مزعومة، أو إذا شئتم، أسباب أداتية[I](٣٥)

لكن، حتّى هذه الإجابة تبدو خطأ منطقياً: إذ لِمَ نرغب في التسبُّب لأنفسنا باتّخاذ هذا الموقف أو ذاك، وهل اتخاذ هذا الموقف(٣٦) سبب صائب أو خائب، أم أنّه ليس سبباً على الإطلاق؟ ثمّ، لماذا من شأن رغبتي في أن أتسبَّب لنفسي بأن أصبح غنياً، بشرائي ورقة يانصيب، في سبيل المثال، أن تكون سبباً أقلّ صواباً للسلوك من أن أرغب في أن أكون غنياً وأن أصبح كذلك؟ لِمَ قد يكون السبب الأداتي من أجل غاية معيّنة أقلّ من سبب غير أداتي؟ مع ذلك، أريد أن أرغب في قطعة مثلّجات بطعم الفريز، فلماذا تكون رغبتي في إرادتها أسوأ من سبب إرادة أن تكون إرادتي فقط؟

يبدو أنَّ الوسيلة الوحيدة لتمييز نوعَي السبب، للوقوف على الأقلّ على الاختلاف بين الأسباب العملية والأسباب النظرية، تبيّنُ الاختلافات والتشابهات البارزة بينهما(٣٧)، وهي أربعة على الأقل. الأول، كما يبدو، هو وحدة الأسباب المعرفيّة التي ليس لها مقابل في الأسباب العمليّة. الأسباب الوحيدة التي لدينا للاعتقاد أو الحكم هي الحقيقة، والبراهين أو تجانس القضايا التي نفكِّر فيها. في مقابل أسباب السلوك، تتعدَّد الأسباب غير المعرفية عموماً: فأحياناً تكون لها علاقة بتفضيلاتنا، وحاجاتنا العملية، والمنفعة، وقيمنا الأخلاقية والاجتماعية وربّما الجمالية، ونزواتنا، وأحياناً أخرى لا يكون لها علاقة بأيّ شيء على الإطلاق (يبدو من الأسهل الإجابة ب "هكذا" عن السؤال "لِمَ فعلت هذا؟"[II](٣٩)). الاختلاف الثاني الذي سبقت الإشارة إليه أعلاه هو أنّ عشوائية الاختيار تبدو مسموحة في الأسباب العملية، لكنها غير مسموحة في الأسباب المعرفية. فإذا كان الأمر سيَّان لديَّ في اعتماد أحد هذين الخيارين، كالذهاب إلى روما أو البندقية، فمن العقلانيّ تماماً، بالنسبة إليَّ، أن أختار الذهاب إلى روما وليس إلى البندقية بدلاً من العكس؛ لكن إذا كان لديّ الكثير من الأسباب للاعتقاد بشيء دون عكسه، فمن غير المعقول اختيار أحدها دون الآخر، وفي هذه الحالة يقوم الموقف

I. هذا هو الموقف الذي يسمى "شكيّاً" بالنسبة إلى قضية النوع السيئ للسبب.

II. كما يقول ميلار Millar، ثمة شيء "جدّي" في الأسباب المعرفية لا نجده في الأسباب العملية(٣٨)

العقلانيّ على تعليق الحكم. الاختلاف الثالث يكمن في الظواهر phénoménologies الخاصة بنوعي الأسباب: إذ يبدو من الأسهل والأكثر مباشرةً أن يعتقد المرء لأسباب معرفية تأتيه مباشرة وعلى الفور، من أن يعتقد لأسباب عملية أو احترازية تبدو دائماً قسرية وأداتيّة. وهي سمة ترتبط بها ظاهرة غائبة أو ليست من الطبيعة نفسها تميّز الفعل، حينما يتعلّق الأمر بالاعتقادات والمواقف المعرفيَّة الأخرى؛ وكذلك لأنه أيسرُ للمرء أن يدرك أخطاءه أو إخفاقاته في المجال العملي منها في المجال النظري[٤٠].

لكن، بين هذه المقاييس لا يوجد أيّ مقياس حاسم، لأنّ الأسباب العقلانية والغرائز موجودة في مجال الاعتقاد أكثر من وجودها في الحالة العملية. هل لدى الناس الذين يعتقدون أنَّ في قرن وحيد القرن قدرات شافية، أسباب صائبة تسوّغ اعتقادهم هذا؟ الجواب بالنفي؛ لكنّها أسبابهم، وفي وسعهم أن يروها جيّدة كغيرها من الأسباب. الذرائعيّ، الذي يسير على خطى جيمس، سيعترض على القول بأنّ تعليق الحكم أمر غير عقلاني إذا اقتضت الضرورة إصدار حكم ما (مثل متسلّق الجبال المتردّد في القفز فوق جُرف). ويمكن القول أيضاً بوجود ظاهرة على الأقل في بعض المواقف الإدراكيّة ولا سيما حين نتوافر على مكوّنٍ انفعالي مثل المفاجأة، والندم، أو الأمل[٤١] هناك أيضاً اعتراض أقوى على هذه التمييزات هو تمييز شرودر Schroder (٤٢) القائل بإمكان وجود أسباب للأنموذج الصائب تتعلّق بمواقفنا، والرافض لفكرة قيام أسباب النوع الصائب دائماً على الموضوعات أو المضامين، بينما أسباب النوع الخائب تقوم دائماً على المواقف، وتمثلها برأيه حالة النوايا: يمكن أن نتوافر على أسباب صائبة تستند إلى موقفنا كي لا نعقدَ نيّة. لنتخيّل مثلاً أنّي أفكّر في إمكان القيام برحلة، فأضطرّ إلى تأجيلها إذا وردتني معلومة معيّنة. هنا قد يكون لديَّ سبب صائب في عدم عقد نيتي على السفر، هو السبب القائم على موقفي: أي نيتي في أن أعقد نيَّة. وكذلك، حينما نعلّق حُكمنا، أو نشكّ في حقيقةِ قضيةٍ معيّنة – مثل شكّنا في الوقت الذي نتوقَّع فيه معلومة معيَّنة جاءت نتيجة اختبار طبيّ –، فإنّ الأسباب التي تدعونا إلى الشكّ موجّهة نحو موقفنا، ومع هذا فهي أسباب مشروعة تماماً. وعلى نحو عامّ، قد يقول أحد أتباع هيوم، الذي يرى أنّ أسبابنا تستند دائماً ويجب أن تستند دائماً إلى رغباتنا، إنَّ جميع أسبابنا تتعلَّق، في الحقيقة، بمواقفنا وليس بموضوعاتها. بحسب شرودر، حتى لو كانت أسبابنا تتعلَّق بموضوعاتها، فهي في حقيقة

الأمر تتعلّق بمواقفنا وبتحقيق رغبة أو غاية عمليّة. إنَّ لعقد النية، في المقام الأخير، هدف إيقاف التشاور العمليّ ليتيح لنا تنظيم أمرنا والسيطرة على أفعالنا وقراراتنا. لتكوين الاعتقاد غرض أن يتيح لنا إغلاق باب تحرياتنا وإسكات شكوكنا[I] لئن كنا نفضّل الحقيقة، والبرهان والمعرفة في أبحاثنا المنهجية، فذلك لأنها تخدم أهدافنا في المجال العملي[٤٤] وهو أفضل تعبير عن الخيار الذرائعيّ والأطروحة القائلة بتناظر الأسباب النظرية والأسباب العملية.

لكنَّ هذه الحجج التي تقع في مسار ما أطلقتُ عليه اسم التصوّر الغائيّ والأداتيّ للمعيارية المعرفية، غير مُقنعة ولا تؤثّرُ في التمييز بين نوعٍ صائبٍ ونوعٍ خائبٍ من الأسباب؛ هذا التمييز القائم على وجود شرط للتصويب خاصّ بكلِّ نوع من المواقف. أليست الحالات التي نتردَّد فيها في عقد النية أملاً بالحصول على معلومات إضافيَّة، أو الحالات التي نعلِّق فيها حكمنا لنقص المعطيات الكافية، هي بالفعل حالات تكون فيها أسبابنُا موجّهة نحو الطابع النافع للحصول على هذا الموقف أو ذاك؟ لا، لأنّ التمييز ليس بين أسباب عدم عقد النية وأسباب عدم امتلاك الاعتقاد، بل بين أسباب عقد النية وأسباب تعليق الاعتقاد. الأسباب الأخيرة هذه أسبابٌ معرفيّةٌ تماماً - تتعلَّق بالبراهين أو بالمعطيات المتوافرة لدينا والشكل المناسب لنية اتخاذ القرار، وترتبط بموضوع الموقف. إنَّ تعليق الحكم يعني التردُّد بين الحكم أنَّ ب والحكم أنَّ **لا - ب**، لكنّه يبقى تردّداً سببهُ معرفيٌّ. حتّى حينما نعلّق الحكم في انتظار معلومات أخرى، فإنَّ ثمَّة أسباباً معرفية تسوّغ هذا التعليق. ووجود أسباب قاهرة لعدم الاعتقاد لا يلغي أبداً التمييز بين الأسباب المعرفية والأسباب الذرائعية للاعتقاد. المريض الذي ينتظر معرفة المزيد عن نتائج فحوصه الطبية ليحكم إن كان مريضاً أو لا، يعلّقُ حكمه لافتقاره إلى البراهين الكافية، وليس لأسباب ذرائعيّة، أو لأسبابٍ لها علاقة بالموقف الذي ينوي اتّخاذه. وهو موقف نوعيّ، سواء اتّخذناه أم لا، وله أسبابه، ولا يقوم فقط على عدم اتّخاذ موقف[II] فمَن يقرِّر تأجيل سفره لافتقاره إلى معلومة معيّنة إنما يفعل ذلك لأسبابٍ تعود إلى الوقائع

I. هنا، يتبنّى شرودر تصور بيرس حول تثبيت الاعتقاد: يهدف الاعتقاد إلى إغلاق البحث وإنهاء الشكّ وليس امتلاك الحقيقة بناء على البرهان. تصوّر الشك هو الذي يمتدّ على التقاليد الذرائعية كلها التي تعود إلى كل من بيرس وديوي، وإسحق ليفي[٤٣] إلّا أن بيرس لا يقول إنه لا يجب علينا التخلص من المقياس البداهي.

II. يتبنى كلّ من ستورغون Sturgeon وفريدمان Fridman فكرة أن تعليق الحكم أو الشك هو موقف متولد ذاتياً sui generis (موقف ناشئ عن مقولة مميزة) وليس مجرد غياب الاعتقاد[٤٥]

والمعطيات المتوافرة، وليس إلى رغبته في اتّخاذ هذا الموقف. ومثله من يعلّق حكمه بانتظار مزيد من المعلومات، إنّما يفعل ذلك لأسباب معرفية تتعلّق بموضوع موقفه، وليس بمنفعة عمليّة. وتظلّ أسبابنا الدافعة إلى تعليق الحكم أسباباً بداهية. حتّى وإن أُضيفت هنا إلى اعتبارات أو أهداف عملية، فهذا لا يبيّن أنَّ الأسباب العملية للنوع الصائب وللأسباب المعرفية للنوع الصائب، غير متعلّقة بموضوعاتها وبالمواقف، كما أنّها، في نهاية المطاف، ليست أسباباً نلبّيها لأنّ الوقائع تتطلّب ذلك أو أسباباً تتعلّق بأهداف عملية(٤٦).

خلافاً لما يقترحه التحليل الهيوميّ الجديد [نسبة إلى هيوم]، أو التحليل الذرائعيّ الجديد، فإنّ عدم قدرتنا على امتلاك الموقف نفسه، كالاعتقاد أو النية، كما أسباب "النوع الصائب" وأسباب "النوع الخائب"، لا يعبر عن أن أسبابنا محايدة، وقد تكون تارة من هذا النوع وطوراً من النوع الآخر تبعاً لحاجاتنا العملية أو رغباتنا. إذ حتّى في الحالات التي نتوافر فيها على النوعين من الأسباب، يبقى الفرق كبيراً بين أن **نملك** سبباً للتصرُّف أو الاعتقاد وفق هذه الطريقة أو تلك، وبين كوننا نتصرَّف أو نعتقد **من أجل** هذا السبب أو ذاك. الأول لا يقتضي الثاني؛ فقد أتوافر على سبب للذهاب إلى الأوبرا – للاستماع إلى سيسيليا بارتولي C.Bartoli – لكن ليس الذهاب إلى الأوبرا لهذا السبب (كنت أريد ملاقاة أنيتا الجميلة هناك). وقد يكون لديَّ سبب للاعتقاد بأنّ العقيد موتارد مذنب – لوجود منديله في سلّة غسيل الضحيّة – لكن الاعتقاد بهذا جاء لسبب آخر: هو اعترافه بجريمته. قد يرتبط تعدّد أنواع أسباب الفعل أو الاعتقاد وإمكان ارتباط بعضها بمواقف، لا يبيّنُ عدم وجود نوع صائب من الأسباب في كلّ حالة: كالنمط الذي تمليه الوقائع الراهنة (كانت أنيتا السبب الحقيقيّ لذهابي إلى دار الأوبرا، واعتراف موتارد كان السبب الحقيقيّ الذي من أجله كان يجب عليَّ الاعتقاد بأنه مذنب)[I]

I. هناك اعتراض آخر ممكن على التمييز بين أسباب الاعتقاد المستندة إلى الحالات états (أو المواقف) وبين الأسباب المستندة إلى الموضوعات (أو المضامين) قد يستند إلى التمييز المعروف في الإبيستيمولوجيا بين التسويغ القضوي propositionnelle والتسويغ الحر doxastique. وغالباً ما يصاغ على هذا النحو. الفاعل مُسوَّغ من الناحية القضوية للاعتقاد أن ب إذا كانت أسبابه المعرفية (براهينه أو معطياته الحاسمة) تميل لصالح اعتقاد ب. وكي يكون الفاعل مسوغاً من الناحية السائدة للاعتقاد أن ب يجب أن يكون مُسوَّغاً من الناحية القضوية أن ب، لكن عليه أيضاً أن يستند إلى الأسباب المتوافرة لدى الفاعل فعلياً. من حيث المبدأ، يجب على التسويغ السائد لاعتقاد معين، كما هي حال التسويغ القضويّ، أن يكون ذا طبيعة معرفية وليست عملية. لكن المدافع عن التصوّر القائل إنه يمكن

٣. هل لاعتقاداتنا هدف؟

يستند تمييز الأسباب القائمة على أهداف المواقف عن الأسباب المستندة إلى المواقف على تمييز أكثر جوهريّة بين شروط تصويب المواقف. لكلّ موقف شروط تصويب خاصّة به تحدّد نوع السبب المناسب، وهذا السبب يحدّد بدوره الموضوع المناسب للموقف[I] وقد سبق القول إنَّ هذا التصوّر يرفض فكرة قيام هذه الأسباب على التناظر، وأنه يمكن وضعها في الميزان مع أسباب أخرى. وهذا تحديداً ما يرفضه الذرائعيون الهيوميون الجدد neo-humiens. لأنهم يرون العكس، أي أنّ الأسباب تتحدَّد بأهداف عملية أساساً يمكن موازنتها بأهدافٍ أخرى؛ وهذه الأهداف محتملة تماماً كالأسباب التي يمكن أن تتوافر لدينا لمتابعتها. لكنَّ هذا التصوّر الغائيّ يصطدم عادة بأننا حينما نقيّم اعتقاداً ما، فنحن لا نقيِّم صوابيته بمقارنته حسب مقاييس أخرى كمنفعته، في سبيل المثال. شفافية الاعتقاد تعني تحديداً أنَّنا لا نقيّمه إلَّا بالنسبة إلى حقيقته، وأسبابه المعرفية. ليست الأسباب المعرفية للاعتقاد "حصرية exclusives "[٤٩] فقط، لكنها أيضاً غير قابلة للتقييم قياساً بالأهداف المعرفية أو غيرها. إذا كانت الحقيقة أحد أهداف الاعتقاد، ينبغي أن تكون قابلة للتقييم بالنسبة إلى الأهداف الأخرى. وهذا يصحّ في المواقف الاعتقاديّة الأخرى مثل التوقّع أو التخمين: إذا كان عليَّ أن أردَّ على سؤال خلال أحد برامج المسابقات المتلفزة، فقد أتردَّد بين إعطاء جواب فوريّ، لكنه غير مؤكّد وقد يكون سبباً في ربحي للجائزة إذا كان صائباً، أو أتأنّى قليلاً لإعطاء جواب صحيح، لكنّي أخاطر فأخسر. في هذه الحالة، يمكن أن أتردَّد بين هدف الدقّة والهدف المالي؛ لكن، إذا كان عليَّ تكوين قناعة

للأسباب الصائبة للاعتقاد أن تكون عملية، يمكنه القول إنه يمكن التوافر على تسويغ قضويّ معرفي للاعتقاد أن ب (أو الاعتقاد أن لا- ب) بل تسويغ اعتقادي لعدم الاعتقاد أن ب (أو الاعتقاد أن ب) لسبب عملي. لا شيء، في الحقيقة يمنع ذلك، ومُعارض فكرة أن الأسباب الصائبة وحدها هي أسباب عملية يمكنه استخلاص الحجة منها. لكن هل يتضح من هذا أنه يمكننا الاعتقاد لأسباب عملية؟ لا، لأن الفاعل في الحالة المُعتبرة ما كان له أن يتوافر على تسويغ قضويّ، وفقط تسويغ سائد عملي. لا بدَّ أيضاً الاعتقاد أنه مُسوَّغ قضوياً لأسباب عملية في حين تسويغه ليس اعتقادياً[٤٧]

I. وهو ما يسمّى أحياناً تحليل "fitting attitude" [تحليل موقف التكيّف] لمعيارية الاعتقادات[٤٨].

حول هذا السؤال بمعزل عن الرهانين الماليّ والزمنيّ، فسأذهب نحو الخيار الثاني، وأتأنّى قبل إصدار الحكم؛ أو، إذا كان الأمر بالنسبة إليّ يتعلّق بقبول قضية معينة في إطار محاكمة عقليّة عملية، كما في الحالة التي يجب عليَّ أن أقيّم فيها تكاليف بناء بيت، يمكنني قبول أن يكون السعر مبلغاً تقريبياً من دون أن أعرفه بالتحديد. لكن، لو طُلب إليَّ تقدير دقيق وحكم، فلن أعطي بالتأكيد جواباً تقديرياً فقط. التخمين أو القبول موقفان معرفيان، لكن قد يكون لهما هدف ذرائعيّ. يمكن، في هذه الحالة، وضع الهدف في الميزان مع الهدف المعرفيّ، لكنّه أمر غير ممكن في حالة الاعتقاد[I] الاعتقاد لا يخضع لهدف متغيّر، بل إلى شرط تصويب وحيد[II]

الوهم الذرائعي الذي يرى أن أهداف الاعتقاد من شأنها أن تكون متغيرة وسياقيّة contextuels تكتنفه التباسات عدَّة. أولها، الالتباس بين اختيار **الموقف واختيار أهداف أو معايير تصويب** هذا الموقف. إذ يمكن تماماً اختيار أحدها من دون اختيار الأخرى. في كلّ واحدة من الحالات التي يمكن أن يكون لنا فيها الخيار بين التخمين والاعتقاد، أو بين القبول لحاجاتِ المحاكمة العقلية والاعتقاد نختار بين اعتماد موقف أو آخر، وهذا الاختيار الاستراتيجي والسياقيّ رهنٌ بأهداف اللحظة الراهنة. لكن هذا لا يقتضي قياس الأهداف المُفترضة للاعتقاد بالأهداف الأخرى. فما إن نختار اعتماد موقف معيّن - اعتقاد، قبول، تخمين - فإنَّنا نعتمد شروط التصويب الخاصّة بهذا الموقف، لكن هذه الشروط تبقى ثابتة تماماً. لو قرَّرتُ، في أثناء لعبة متلفزة أن أحرز الجواب الأسرع وأربح الجائزة فإنّي بهذا أختار هدفاً ذرائعيّاً (نفعيّاً) غير عابئ بصحّة القضيَّة تاركاً إيّاها للمصادفة. أمَّا إذا برَّرتُ إعطاء جواب صحيح مع تصريحي بما أعتقده حقيقةً، حتّى لو جازفتُ بالخسارة، فلا أستطيع اتّباع شيء آخر غير معيار الحقيقة ومعيار البداهة. هذا القرار لا يعني أبداً تغيّراً في المعايير. وقد رأينا أنَّ معيار

I. وينس Owens يستخلص من هذا حكماً للقول إن الاعتقاد ليس له "هدف"(٥٠)

II. تأخذ سوزانا رينارد على البداهية التي تقوم على فكرة وجود شرط تصويب نوعي للاعتقاد أنها تفترض مسبقاً تصوراً معقولاً إلى حد ما لما يمكن أن يكون عليه السبب: السبب عبارة عن اعتبار considération أو دافع يضبط تكوين قناعاتنا مباشرة من خلال الشفافية. لكن بحسب رينالد، فإن الأسباب العملية للاعتقاد لا تتطابق مع هذا الشرط. إذ هذا عبارة عن خطأ منطقي pétition de principe ضد البداهية، لأن نقطتها بالتحديد هي أن الأسباب المعرفية للاعتقاد وحدها محكومة بهذا المعيار وبشفافية الاعتقادات. البداهيُّ لا ينكرُ أننا نملك غالباً أسباباً لإرادة الاعتقاد، لكنه يرفض القول بأنها أسباب موجبة للاعتقاد(٥١).

norme الحقيقة ومعيار المعرفة لا يفرضان شيئاً: فهما لا يدفعاننا إلى تكوين اعتقاد أو إلى عدم تكوينه، لكنّهما يتطلّبان أنه **ما إن نفكّر حول معرفة ما إذا كان يجب علينا تكوين اعتقاد ما، فإنَّ هذا الاعتقاد يجب أن يكون مطابقاً للمعايير المعرفيّة.** معيار التصويب ليس رهناً بالقرار، أو بغياب القرار الذي نأخذه للتفكير بغية تكوين اعتقاد معيَّن. لكن، ما إن يُتَّخذ القرار، لا يعود هناك معيار آخر.

ينشأ عن هذا الالتباس التباسٌ آخر حينما نستخدم الصيغة المعتادة التي بحسبها أنّ الحقيقة قد تكون "هدفَ" الاعتقاد أو ما يهدف إليه[٥٢]. قد تعني هذه الصيغة شيئين: أ) إنَّ الحقيقة هي الهدف، بمعنى أنّها معيار الاعتقاد، أي إذا فكّرنا في معرفة ما إذا كان يجب علينا الاعتقاد بقضيّة معيّنة، فإنّ تفكيرنا هذا يقوده معيار الحقيقة، أي أنه لا يجب علينا قبول الاعتقاد إلَّا إذا كان حقيقياً صحيحاً؛ ب) إنَّ هدف تحرّياتنا وأبحاثنا المنهجية هو التوافر على أكبر عدد ممكن من الاعتقادات الحقيقيّة. لكنَّ الهدف الأول لا يقتضي الثاني. يمكن تعليق الهدف الثاني، إمَّا بموازنته مع أهداف أخرى، وإمَّا بوضعه جانباً: يمكننا اتّخاذ قرار بإيقاف البحث المنهجيّ أو عدم إيقافه، أو كما يقترح أخيل Achille في قصّة لويس كارول Lewis Carrol على السلحفاة بالتخلّي عن المنطق والتوجّه نحو كرة القدم[٥٣]. لكن، لا يمكن إيقاف الهدف الأول لأنه جزء من الشروط المكوِّنة للاعتقاد، ولهذا تحديداً فهو ليس "هدفاً"[٥٤]. الذرائعيّ يخلط بين معيار الاعتقاد وهدف البحث المنهجيّ، لأنّه يخلط عموماً المعرفة الخاصّة connaissance بالبحث المنهجيّ؛ والبحث المنهجيّ ناتجُ أفعالٍ مختلفة، وقراراتٍ والتزاماتٍ نتّخذها حين نكوّن القناعات؛ وتلك القرارات أفعال معرفيّة أيضاً. لكنَّ المعرفة حالة état وليست فعلاً[I] action.

أخيراً، الذرائعيّ يخلط وجود عوامل ذرائعيّة في المحاكمة العقليّة النظريّة بإمكان أن تكون الأسباب النظريّة والأسباب العمليّة متناظرة ويمكن تقييمها بالتوازي مع أهدافنا. صحيح أنّ المعطيات الإثباتية لا تكفي وحدها لتحديد الاعتقاد، وأنّ الاعتبارات العملية - كالخيارات والقرارات التي يجب علينا اتخاذها لبدء البحث المنهجي أو متابعته أو إنهائه، وكذلك الزمن والمصادر التي نملكها، وبساطة نظرياتنا وتجانسها - تحدد ما يمكن تسميته الأسباب الكافية

I. سأعود لبحث هذه النقاط في الفصل الخامس [ص.٢٧٥].

للاعتقاد[٥٥] جزئيّاً. لكن هذا لا يعني أنَّ هذه العوامل الخاصَّة بالبحث المنهجيّ تحدّد العلاقة القائمة بين الاعتقادات والحقيقة. إنّها تتعلَّق بعمليات اكتساب المعتقدات، وليس بالمعايير التي تخضع لها[٥٦].

هذه العمليّات تقتضي أفعالاً، لكنَّ وجودها لا يجعل من المعتقدات أفعالاً ناشئة عن أسبابٍ لا يهمّ إن كانت عملية أو نظرية. إذا لم تختلف موازنة الهدف المعرفي[٥٧]، أو وضعه في الميزان عن التداول الذي نقرِّر من خلاله اعتماد بعض الاعتقادات والاحتفاظ بها أو التخلّي عنها، فإنّ هذا التداول يقتضي شكلاً من السلوك المعرفيّ الذي ليس سوى عمليّة البحث المنهجيّ، كما يتصوّرها كُتّابُ التقاليد الذرائعيّة مثل بيرس Peirce، وديوي، وإسحق ليفي[٥٨] في سبيل المثال. لكن، ليس هناك سلوك معرفيّ بمعنى أننا نستطيع التوافر على أهداف معرفية أو عملية حين تقييمنا لاعتقاداتنا.

٤. الاعتقاداتُ الصائبةُ وأسبابُ الاعتقاد

ترتبط قضية الأسباب الصائبة بقضية معرفة ما إذا كان مُتاحاً إجراء تحليل مُرضٍ لفكرة القيمة من حيث مواقف التقييم، والأسباب التي يمكن أن تتوافر لدينا لاتخاذ موقف - إدراكيّ، عمليّ، انفعاليّ - إزاء موضوع معيّن؛ أي، بعبارة أخرى، إصدار حكم على هذه النتيجة. هذه القضية تتفق مع تحليلات البرينتانيين* brentaniens الجدد حول القيمة القائلة إنَّ **س لها قيمة إذا، وفقط إذا** اتّخذ المُنَفِّذ موقفاً مناسباً أو صائباً إزاء س[٥٩]. وهي الفكرة نفسها التي يقوم عليها التصوّر المُسمّى "بديل =Buck-passing" القيمة والمعايير: للشيء قيمة إذا توافر المُنَفِّذ على أسباب متينة لاتّخاذ مواقف إيجابية من هذا الشيء، والتصرُّف إزاءه بطريقة معيّنة. بحسب هذا التصوُّر، تقتصر القيمة (وكذلك جميع المفاهيم المعيارية كالواجب والجواز) على امتلاك أسباب تتناسب مع المواقف. بهذا المعنى، ليست القيمة ذاتية، أي ليست إدراكيّة، بمعنى أنّها ليست مجرّد تعبير عن مواقف نفسية - أو موضوعية - إدراكية، إذ قد تكون ماهيّة مستقلة أنطولوجيّة عن مواقف المنفّذين agents: إنَّها مرتبطة بأسبابنا، لكن أسبابنا هذه موضوعيّة. الصعوبات التي أثارها الهيوميون humiens تستند إلى شكيّة scepticisme مُعَمَّمَة حول فكرة السبب العملي. ولا

يمكن للردِّ على هذه الشكيَّة أن يستند إلى تأكيدِ تصوّرٍ أفلاطونيٍّ للقيمة بوصفها ماهية مستقلَّة أنطولوجيّاً. بل يجب أن تستند إلى تسويغ فكرة السبب الصائب لاتّخاذ موقف. إنَّما، يصعب تصوّر مثل هذا التسويغ بمعزل عن المقاييس التي تتيح تمييز موقف من آخر. فإنّ غياب هذه المقاييس يجعل الحجّة الذرائعية قويّة.

النقطة التي يسعى الذرائعيُّ إلى إبرازها، هي عدم وجود مقاييس أخرى للتمييز بين المواقف إلّا المقاييس الصنعية factuels والطبيعية naturel الخاصّة بشكلها السببيّ، وأنه لا يوجد مقياس آخر للقيمة إلّا فائدة هذا الموقف. من المهمّ أيضاً ملاحظة أنّ الاعتراض على النوع الخائب للسبب يهدف أساساً إلى القول بإمكان المُنَفِّذ التوافر على أسباب صائبة لاتّخاذ موقف يقوم على فائدة الموقف، أي على إمكان أن يكون المُنَفِّذ مصيباً في التوافر عليه (من المصيب شرب صحن من الطين دفعة واحدة لاتّقاء شرِّ الشيطان، ومن المصيب الاعتقاد أنَّ ربطة عنق ربّ العمل جميلة). هذا يعني رفض التحليل البرونتاني الجديد للقيمة بمعنى الموقف الصائب، لأنّ المنفعة هي التي تحدّد الأسباب وليس الحكم القائم على الموقف. يعود حلّ قضية النوع الصائب للسبب ببساطة من خلال فكرة مستقلة تقوم على إعادة إدخال فكرة المنفعة [الفائدة] التي كان ينوي التحليل البرونتانيُّ الجديد، بمعنى الموقف الصائب، استبعادها من تحليل القيمة. إذا تمكّنا من تحديد ما يجعل الموقف صحيحاً، نكون بهذا قد سوَّغنا التحليل المتعلَّق بالأسباب. وعلى هذا، يمكننا عمل ذلك في حالة الاعتقاد، وهي الحالة الوحيدة التي سأنظر فيها هنا.

إنَّ تحليل الاعتقاد بوصفه موقفاً صائباً كما عمل عليه ألن فيليبس غريفيثس Allen Philips Griffiths بقوله: "العلاقة بين الاعتقاد والحقيقة تعني أنَّ الاعتقاد مناسب للحقيقة؛ والاعتقاد صائب حينما يكون ما نعتقده حقيقياً، ولا يتّضح إلّا إذا كان ما نعتقده حقيقياً"[٦٠]. ومن المستبعد إمكان وجود نوع آخر من سببٍ للاعتقاد غير الحقيقة والبرهان. هذا لا يعني أننا غير قادرين على الاعتقاد، والنجاح فيه أحياناً، لأسباب أخرى غير الأسباب المعرفيّة، بل يعني أنّنا لا نستطيع من الناحية التكوينية [البنيوية] وضع هذه الأسباب في حالة تنافس مع أسباب أخرى. لكن، رأينا سابقاً أنّ هذا لا يستبعد وجود حالات يمكن أن نجري فيها مثل هذه التقييمات للوقوف على هدف الاعتقاد مقارنةً

بأهداف عملية أخرى، لكنَّها ليست حالات نتوافر فيها على الاختيار بين هدف الاعتقاد - الحقيقة - وهدف آخر. فما إن نقرِّر الإجابة عن السؤال "ماذا يجب أن أعتقد؟"، يكون الهدف الوحيد الذي يمكن أخذه في الحسبان هو الحقيقة. ولا يتطلّب معيار الحقيقة بالنسبة إلى الاعتقاد أن نكوّن أو لا نكوّن اعتقاداً. إنّه يتطلّب فقط أنه، ما إن نتداول بشأن حقيقة الاعتقاد، فإنّ الجواب المتوقَّع هو أن يكون حقيقياً. ولا علاقة له بالقرار السابق للاعتقاد أو بقبوله أو تخمينه أو بإرجاء جوابنا. إلّا أنَّ المعيار يغيب حينما نكون في وضع يسمح لنا بالتداول حول ما يجب علينا اعتقاده.

يمكننا القبول، مثل ديكارت، بأن يكون الحكم تحت سيطرة الإرادة، ويتّخذ، بهذا المعنى، شكلاً من الفعل. غيرأنَّ الأنموذج الديكارتيّ لا يقتضي أبداً أن نحكم لأسباب أخرى غير البداهة (هنا بمعنى وضوح أفكارنا وتميّزها) والحقيقة. السبب الوحيد الذي يمكن أن أملكه، بحسب ديكارت، حول الحكم على شيء معيّن، هو أن يتمتَّع هذا الشيء بالسمات المميزة لما هو حقيقيّ. وارتباط تأكيدي لمضمون الحكم بإرادتي، وأن يكون من جانبي فعلاً لا يجعل سبب هذا الحكم سبباً عملياً كما لا يجعل من الحكم فِعلاً[٦١]. بهذا المعنى ليس ثمّة تعارض بين التصور البرونتاني الجديد والتصوّر الديكارتيّ. في المقابل، يبرز التعارض حينما نفترض أنّ الحكم فعلٌ هدفهُ الحقيقة، وأداةٌ لبلوغ هذا الهدف. هذا التصوّر الغائيّ للحكم والاعتقاد هو الذي يسبِّب مشكلات مثل مشكلة النوع السيّئ للسبب. فلو تصوّرنا العلاقة بين الاعتقاد والحقيقة بوصفها علاقة وسيلة لبلوغ هدف، فالسؤال يطرح نفسه مباشرة عن معرفة إذا كان الاعتقاد لا يمكن أن يكون وسيلة لبلوغ غاية أخرى غير الغاية المعرفيّة: يصبح الحكم ممكناً لأسباب ليست فعليّاً هي الأسباب المناسبة حينما يتغيّر هدفنا.

تبعاً للتصوّر البرينتاني الجديد، ترتبط طبيعة القيمة بتصويب المواقف، وتصويب المواقف يرتبط بطبيعة ما لدينا من أسباب لاعتماد هذه المواقف ومناسبتها لموضوعها. هذا التصوّر يقتضي أن تكون الأسبابُ حدوداً أوليّة غير قابلة للتحليل، بل يتمّ من خلالها تحليل جميع الأفكار المعيارية. لذا، فإنّ البرنامج المشارك يسمّى تارة "التصوّر البديل buck passing"، أو "برنامج أولوية الأسباب reasons first" مشكلة النوع الخائب للسبب، ليست مشكلة

بالنسبة إلى هذا البرنامج، إلّا إذا افترضنا وجوب تحليل فكرة السبب أيضاً. ولا يعود هذا الاعتراض ضرورياً إذا قبلنا بأنَّ الأسباب الخائبة ليست أسباباً على الإطلاق. وهي نقطة أتَّفقُ فيها مع كلّ من سكوروبسكي Skorupski وبارفيت Parfit على نحو أساسيّ(٦٢)؛ لكنّي أتبنّى أطروحة إضافيّة تقول إنّ أسباب الموقف راسخةٌ في شروطِ تصويبِ الموقف(٦٣). في حالة الاعتقاد، يكون شرط التصويب هو مجرَّد أن يكون الاعتقاد صحيحاً إذا كان حقيقياً، وهو ما يُعرف بمعيار الاعتقاد (أو على وجه التحديد معيار المعرفة العامّة savoir. وهو معيار بدائيّ يؤسّس لجميع المعايير المعرفيّة والأفكار المعياريّة المقترنة به: كمعيار السبب، ومعيار المحاكمة العقليّة، ومعيار العقلانيّة، ومعيار القيمة المعرفيّة. وامتلاكُ سببٍ صائب للاعتقاد، يعني امتلاك سببٍ للامتثال لشرط التصويب من أجل الاعتقاد. والمحاكمة العقلية الصحيحة في المجال النظريّ تعني المحاكمة العقليّة المُمتثلة لشرط التصويب هذا. وعقلانيّة الإنسان تعني الامتثال لهذا الشرط، والإحساس بالقيمة المعرفيّة. إنَّ تصويب الموقف هو الذي يمنح معياراً تكوينياً لكلّ نوع من الحكم المقترن ولسبب السلوك: كالرغبة والقصد في المجال العمليّ، والحكم الناجم عن الإحساس بالشيء بمعزل عن المعرفة في المجال الجماليّ، وهو ما ينطبق على الانفعالات العاطفيّة، مثل الندم والفرح، أو الحزن.

هنا، يمكن أن يعترض أحدهم بالقول إنَّ حسبان فكرة التصويب بدائيّة، لا يحلّ مشكلة النوع الخائب للأسباب، إذ يمكن تخيّل مواقف لا تتطابق مع هذه الشروط. فبشيء من الجهد، يمكن أن نبكي بسبب أأشياء غريبة، ونحبّ أشياء مَقيتة، ونخاف أموراً لا تشكّل خطراً علينا أبداً، أو نغضب لأمور لا قيمة لها. فلم لا نتخيّل أن تكون الاعتقادات على هذه الحال أيضاً؟ ألا يمكن للواحد منّا أن يعتقد فقط قضايا يصادفها في حياته مراراً وتكراراً وليس قضايا أُخرى؟ أوَ ليس هذا هو حالنا حينما نعتقد أنّ رغباتنا حقائق، أو حينما نخدع أنفسنا؟ وفي حال الاعتقادات التي تحكمها الانفعالات، مثل الرهاب، والآمال غير العقلانية، أو الاعتقادات الهذيانيّة؟ ألا يمكن لأحدهم الاعتقاد وفق ما يمليه عليه مزاجه؟ فحينما نكون فرحين نعتقد بفرح، وحينما نكون حزانى نعتقد بحزن. لمَ من شأن هذه الأشكال الاعتقادية التي لا تحكمها الحقيقة أن تقوم على أسباب خائبة أو على غياب السبب؟ القضيّة برمَّتها هنا هي معرفة ما إذا كانت هذه المواقف الاعتقاديّة هي اعتقادات

حقيقيّة: فهل يمكن عدُّ المزاج اعتقاداً؟ الاعتقادات ليست مواقف لا تتطابق أحياناً مع الحقيقة، لكنها تحقّق هذا الشرط في أغلب الأحيان. قيل عن دونالد ترامب إنّه كان يفكّر دائماً "حسبما يدور في رأسه" Along the Stream of consciousenss. إنّما، أن يرقى هذا الرئيس إلى مستوى إحدى شخصيّات جويس أو فيرجينا وولف، فلا يعني أنّ ناتج أفكاره المؤقتة والعابرة يستحقّ اسم الاعتقاد.

قد يُطرح سؤال آخر: هل الأفراد الذين يتّخذون مثل هذه المواقف قادرين على مجرَّد الاستمرار في الحياة؟ لنفترض أني أصدّق كلَّ ما يقال لي، أو ما يتَّفق مع مزاجي الراهن؛ فهل يمكنني الاستمرار طويلاً في تحاشي النتائج غير المرغوبة الناجمة عن ميولي النفسيّة؟ هل يمكنني، مثلاً، أن أقود سيّارة بأمان وأدير حسابي المصرفيّ؟ يمكن الردّ على أن ما يصيبنا على هذا النحو أمر عارض، وأنّ الإنسانيّة التي تطوّرت على نحو مختلف كان يمكن أن تكون لها مواقف وأوضاع مختلفة. لكن، بحسب التصوّر المذكور هنا، فإنّ هذه المواقف بكلّ بساطة، مستحيلة. فمواقفنا مثل الاعتقادات، الرغبات، الأمنيات والندم، إضافة إلى عدد من الانفعالات، تقترن بعدد من الافتراضات المسبقة المتعلّقة بالأحكام والسياسات التي تستدعيها. هذه الافتراضات المسبقة ممكنة وتخصُّ طبيعتنا؛ قد تتغيّر وتتنوّع تبعاً للأفراد الذين يمكن أن يتَّخذوا مواقف مزاجيّة أو غير عقلانيّة: فقد تحدُو بعضنا الرغبة في الشرب بأطباق من الطين، والإعجاب بربطات عنق بنفسجيّة منقَّطة بلون أصفر حادّ، والخوف من حشرات صغيرة وغير عدوانيّة، وقد يعتقدون أنّ هيلاري كلينتون قد تبنّت رجل المريخ في رسوم روكويل Rockwell، لكنَّ حقيقة وجود أشياء غير مناسبة لمواقفنا، ووجود أسباب سخيفة لا يعني أنَّ الافتراضات المسبقة العامَّة لكلّ موقف أنّها لا تتقاطع. إذ يمكننا تصوّر الأنموذج المثالي الذي يمكن أن يتَّخذه هذا الموقف أو ذاك، وعدُّ طبيعته متطابقة مع هذا الأنموذج.

فيما يتعلَّق بموضوع الاعتقاد، يبقى المعيار هو معيار الحقيقة. قد يبتعد عنه بعض الفواعل sujets، ليس بمعنى أنّهم يعتقدون أشياء مغلوطة، لأنّ ما هو خطأ أيضاً يخضع لمعيار ما هو حقيقيّ، بل بمعنى أنّ مقاييسهم لما يمكن قبوله قد تتنوّع. معيار الحقيقة يُملي على فاعلٍ

أنموذجيّ ما يمكن أن يعتقد، وكذلك الطريقة التي ينبغي له تصوّر اعتقاده من خلالها. إنّما، يجب أن يكون ممكناً تصوّر فواعل قادرين على التمتّع بأفضل أنواع الاعتقادات. الفاعل العاديّ يجب أن يخضع لأنموذج الاندماج والتجانس الذي يحكم أيّ اعتقاد: إذا خضع الاعتقاد لكثير من الضغوط المتناقضة، ونُسبَ إلى الفاعل نفسه بضمير المتكلّم، كمن يفسّرونه بضمير الغائب، فهذا يفضي إلى تناقضات، وعندئذٍ يصبح من المشكوك فيه أن يتمكّن المُنَفِّذ agent من امتلاك هذا الاعتقاد. الاعتقادات تقترن بافتراضات مسبقة مختلفة من حيث أنواع الأحكام، والعلاقات الاستنتاجيّة، والنماذج السببية والوظيفيّة. هذه الافتراضات المسبقة حادثة، وقد ترتبط بعوامل تاريخية أو اجتماعية. بل يمكن أن تتنوّع بتنوّع الأفراد. مثلاً، "الاعتقاد" بالمعنى الدينيّ للعبارة [أي الإيمان] ربّما لا يعني الشيء نفسه في زمن رابليه Rabelais، أو بالنسبة إلى مؤمن معاصر، كما يقول لوسيان فيفر[٦٤] L.Febvre. لكن هذه الاحتماليات contingences لا تؤثّر في جوهر الاعتقاد الذي يعود إلى أنموذجه المثاليّ (في الفصل اللاحق سأقول إنَّ معنى "الاعتقاد" لا يختلف جوهريّاً، سواء تعلَّق بالاعتقاد العادي أم بالاعتقاد الدينيّ). هذا التصوّر ليس بعيداً جدّاً عن فكرة آدم سميث حول المراقب المثاليّ والحياديّ الذي يتبنّى وجهة نظر حياديّة وعارفة بعيدة عن المنفّذين ومواقفهم[I] إنّه [التصوّر] يعالج معيار الاعتقاد بوصفه أنموذجاً للاعتقاد، أو لإعطاء هذه الفكرة نكهة كانطية، أنموذجاً للعقل[II]. بحسب هذا التصوّر، لا يمكن أن توجد أسباب صائبة أو خائبة للاعتقاد. ولا وجود لأسباب إلّا تلك التي تتطابق مع الأنموذج idéal.

٥. نوعان من "السلوك المعرفي"؟

هل ينبغي للهوة التي لا يمكن تجاوزها بين الأسباب العمليّة والأسباب المعرفيّة، وبين المواقف الإدراكيّة والمواقف المُحَفِّزة conatives (أي الرغبات والنوايا أساساً) أن تقودنا إلى رفض أيّ فكرة للفعل في المجال المعرفيّ؟ وهل افتقار الاعتقاد إلى السيطرة الإراديَّة والحكم

I. لهذا التصور علاقات بالتصور التأويلي الذي يقول به دافيدسون: الاعتقاد موقفٌ يفسّر على نحو مثالي بوصفه كذلك.

II. ليس لهذه الفكرة المعنى نفسه الذي لفكرة أنموذج العقل المحض للنقد الأول[٦٥].

من خلال المشيئة volition والنية يقتضي غياب شكل آخر من السيطرة على مواقفنا الإدراكيّة وفعلها؟ حتّى لو لم نكن قادرين على التأثير بطريقة سببية في أفكارنا، ثمَّة طريقة يمكن من خلالها التعبير عن أفكارنا، وتقييم اعتقاداتنا بطريقة انعكاسيَّة (استبطانيَّة) تقتضي شكلاً من الالتزام، وشكلاً من النشاط. لكنَّ مفهوم الفعل هذا ليس المفهوم السببيّ لأنموذج الحدِّ الأدنى (i)- (iii) الذي تحدَّثنا عنه سابقاً؛ لأنَّه لا يقتضي فكرة الخيار الإراديّ. بل يقترب كثيراً من المفهوم الكانطيّ للاستقلالَين الذاتيّ والاستبطانيّ. وفي هذا، كتب ماكدويل McDowell، أحد المدافعين عن هذا المفهوم[٦٦]:

> إنَّ الحكم juger، أو تكوين رأي لمعرفة بمَ نفكّر، شيء نحن مسؤولون عنه من حيث المبدأ- شيء نفعله بملء حرّيتنا في مقابل شيء يحدث في حيواتنا. طبعاً، الاعتقاد ليس نتيجة الممارسة الدائمة والمعتادة لهذه الحريَّة في تقرير ما نفكِّر فيه. إنَّما، حتّى إذا لم نعتنق الاعتقاد بحريَّة، فهو تحقّق لقدرات من نوع معيّن، أي القدرات المفهوميّة conceptuelles التي تقوم صيغةُ تحقُّقها الأنموذجيّ على ممارسةِ حريةٍ ما يتشكّل الحكم. تنطوي هذه الحريّة المتمثلة في أفعال مسؤولة عن الحكم، أساساً على القدرة على الردِّ على انتقادات في ضوء اعتبارات عقلانيّة ملائمة. وهكذا، يمكن اكتشاف مملكة الحريّة التي تشبه على الأقلّ مملكة حريّة الحكم[٦٧] من خلال الأسباب.

لقد عمل كلٌّ من تايلر بروج Tyler Bruge وروبيرت براندوم R.Brandom بالطريقة نفسها على إشراك الوعي الاستبطانيّ (الانعكاسي) لمعايير السبب، بفكرة "تأثّر" الفاعل الحامل لمثل هذا الوعي، مباشرة بهذه المعايير[٦٨]. يقول شارل لارمور Ch.Larmore استناداً إلى نابير Nabert وسارتر Sartre، ومن دون أن يتفق مع التصور الكانطي، إن الاعتقاد الذي يتمتّع بطبيعة الالتزام الذي يضطرّنا إلى التصرُّف بطريقة تتناسب مع حقيقة هذا الاعتقاد وتصوّر الذات الذي تُسقطهُ هذه الحقيقة، والخضوع للنظام المعياريّ للأسباب، يُعدُّ حجر الزاوية في حريتنا العمليّة[٦٩].

هناك طريقتان لفهم هذه الأطروحة الكانطيَّة الجديدة. الأولى ترى فيها بياناً لشروط نمط من السلوك المعرفيّ. حتّى لو كنّا غير قادرين على ممارسة خيار حرّ على مواقفنا، إلّا أنّنا

نستطيع، عبر اعتماد وجهة نظر استبطانيّة، ممارسة حرّيتنا في تكوين آرائنا وأحكامنا. هذه القدرة على التفكير لها سمات عدّة للسلوك بين تلك التي بيّناها: فهي واعية وتشترك بنوع من الظواهريّة phénoménologie مع الأفعال الذهنية؛ كما تفترض القدرة على اتّخاذ مواقف من المرتبة الثانية؛ وتستجيب لأسباب المُنَفِّذ agent الذي يتصوّر نفسه على هذا النحو. دعونا نطلق اسم "السيطرة الاستبطانية"، كما يقول أوينز Owens[٧٠] على هذا النوع ممّا لدينا من سيطرة على مواقفنا. إنّما، هل يمكن القول إنّ هذه السيطرة تحدِّد نمطاً من السلوك المعرفيّ؟ فلا هي شرط لازم للسلوك، ولا هي شرط كافٍ. إنّها ليست شرطاً كافياً، لأنّ وعي مضامين اعتقاداتنا بطريقة انعكاسيّة (استبطانية) لا يمكنه بذاته منحنا السيطرة عليها. وكوننا نعي مضمون إدراك معيَّن أو اعتقاد معيَّن، سواء تمثَّل هذا الاعتقاد بحالات عاديّة أو بحالات مَرَضيّة، لا يمنحنا السلطة على تغييرها، أو أن يكون لنا أدنى تأثير سببيّ فيها. يمكن لكثير من الفواعل، من ضحايا الأوهام الإدراكيّة أو الاعتقادات الهذيانيّة مثلاً، أن يتمتّعوا بوعي استبطانيّ باعتقاداتهم، إذا جعلناهم يلاحظونها، من دون أن تتوافر لديهم أدنى قدرة على تغييرها. زد على هذا أنّ فكرة السيطرة تصطدم بصعوبة مألوفة منذ أن صاغها لويس كارول[٧١]. إذا افترضنا أنّه يجب على الفاعل، كي يتمتّع بسلوك استبطانيّ من هذا النوع، أن تحضر في ذهنه قضيّة من النوع الآتي:

كون أن ب يقدم لي سبباً س لأتخذ موقفاً φ-ier

كيف في وسع هذا الفاعل إنجاز الفعل المطلوب إذا كان عليه الاكتفاء بالنظر إلى القضيّة المعنيّة فقط؟ كما ينبغي أن تضع هذه القضيّة رابطاً بين تعرُّف هذه الواقعة والفعل (أو الاعتقاد) المعني. إنَّ النظر الاستبطانيّ في قضيّة إضافيّة ناطقة بالعلاقة:

كون أن ب يمنحني سبباً س لأتخذ موقفاً φ-ier فهو سبب لي لأتخذ موقفاً φ-ier

أمرٌ لا يسمح النظر فيه مثلما لا تسمح به القضيّة الابتدائيّة، ونرى مدى سهولة التراجع الذي نجد أنفسنا فيه. يمكن النظر في ما شئنا من قضايا من هذا النوع لنرى أنّ الفعل لا يتبع القضيّة كما يتبين من قصّة أخيل والسلحفاة. كي يقود السبب المعني فعلياً المُنَفِّذ إلى التصرُّف اعترافاً منه بهذا السبب، لا يكفي أن يعترف بحقيقة القضيّة المعنيّة[٧٢]. مهما يكن الأمر، فإنّ ما

"يحرّك" المُنَفِّذ إلى الانتقال من الاعتراف بالسبب إلى الفعل، أنّ هذا الاعتراف لا يمكن أن يكون كافياً.

كما لا يمكن للاعتراف الاستبطانيّ بمضمون الموقف أن يكون شرطاً لازماً، لوجود حالات ذهنية تُبدي نشاطاً (كالانتباه) من دون أن يكون هذا النشاط استبطانياً أو قصدياً. حينما ننقر فوق لوحة مفاتيح الحاسوب نكون واعين بما نفعله، ونتصرَّف على هذا الأساس، لكن تفكير المُنَفِّذ واقتراحه motion لا يكمنان في الأصابع التي تتحرَّك.

القراءة الثانية لأطروحة السيطرة الاستبطانية تنطوي على ألَّا نرى فيها شروطاً لنوع من الفعل، بل وصفاً لما تنطوي عليه استقلاليّة المُنَفِّذ وحريّته. وتصوّر المُنَفِّذ لنفسه بوصفه كائناً انعكاسيّاً استبطانيّاً ومستقلاً وخاضعاً لقوانين السبب، هو ما يكوِّن حريّته. بهذا المعنى يتحدّث تيموتي سكانلون Timothy Scanlon عن مواقف "تتأثرُ بالحكم":

> إنّها المواقف التي يتّخذها شخص عاقل بطريقة مثالية تبرز كلَّما رأى أنَّ لديه أسباباً كافية لمعرفتها، التي "تتلاشى" لدى هذا الشخص حينما لا يراها مدعومة بأسباب من نوع مناسب(٧٣).

يقول سكانلون إنّ هذه المواقف تقتضي وجود مجموعة من الاستعدادات المركّبة، مثلما يقتضي الاعتقاد استعداداً لامتلاك مشاعر الاقتناع بالقضيّة المعنيّة، وأن يكون جاهزاً لتأكيدها واستخدامها في محاكمة عقليّة، أو مقابلتها بتأكيدات أخرى حينما يتَّضح أنَّها مضادّة لها. هذه المواقف تقتضي من المُنَفِّذ أن يُحسَّ بالأسباب (أسباب التفكير، وأسباب السلوك) وأن يعدَّ نفسه مسؤولاً عن هذه المواقف من دون أن يلجها ويلج الأسباب بطريقة استبطانيّة. نشير هنا إلى تبنّي باميلا هيرونيمي P.Hieronymi أطروحة قريبة(٧٤). فهي ترى أنّه إلى جانب الأنموذج السببيّ للفعل الذي يقتضي أن تكون الحالات الذهنية للمُنَفِّذ سبب أفعاله، وتسمّيها "تضليلية"، ثمَّة سيطرة "تقييمية" تنطوي، بالنسبة إلى الفاعل، على الاعتراف بأنّ الموقف يتطلّب شروطَ تصويب تتحقّق حينما نردُّ على سؤال من نوع معيَّن. وهكذا، يكون الاعتقاد صائباً حينما نردُّ على السؤال حول معرفة ما إذا ب، بالجواب أنّ ق. ويكون القصد (النية) صائباً إذا كان لدينا هدف نكون قادرين على التصويب على الوسائل التي تتيح بلوغه.

المسألة الخاصّة بالاعتقاد والحكم تتطابق مع اختبار الشفافية والتماسك الذي ناقشناه في الفصل السابق. إنَّها لا تقتضي أن يتمتَّع الفاعل باعتقاد استبطانيّ حول اعتقاداته، بل أن يكون قادراً فقط على الاعتراف بالعلاقة المباشرة بين الاعتقاد والحقيقة التي يوضّحها هذا الاختبار. وترى هيرونيمي أن هذه القدرة على الردّ تنطوي في حدِّ ذاتها، وأدنى المعاني، على نمط من السلوك وتجعل الفاعل sujet الذي عبَّر عنها مسؤولاً عن مواقفه. فاتّخاذ موقف معيَّن ينطوي على الاعتراف بنوع من الالتزام، والتخلّي عن ذاك الموقف يعني التخلّي عن هذا الالتزام. إنَّنا نسيطر على مضامين ذهننا في هذه الحالات لأنَّ اعتماد هذه الالتزامات الضمنيَّة يقود إلى تغيير ذهننا، أي مراجعة مواقفنا.

وكما هي حالنا مع عدم فهم السيطرة الاستبطانيّة، فنحن لا نفهم كيف يمكن للسيطرة "التقييمية" أن تنطوي على نمط من السلوك النوعيّ، ولا كيف تسيطر على نحو ما على مواقفنا. لنفترض مثلاً أنّني بعد اعتقادي لفترة طويلة بعدم قدرة إيمانويل ماكرون على الفوز في انتخابات الرئاسة الفرنسيّة في عام ٢٠١٧ قد عدتُ إلى الاعتقاد بأنّه قادر على هذا بتأثير بعض الأسباب: كقدرته على القيادة، وتجاربه، وأفكاره، إلخ؛ فإنّي سأتّخذ مواقف مختلفة تحت تأثير الحكم: كأن أدافع عن هذه الفكرة لو قيل لي إنّه لا يزال شابّاً يافعاً، وسأعود إلى مراجعة أحكام أخرى كنت قد كوَّنتها عن إيمانويل ماكرون إلخ، وسأعدُّ نفسي مسؤولاً عن حكمي، وسأدافع عن رأيي إذا تعرَّض للانتقاد. كان يمكن أن أغيّر رأيي حول إيمانويل ماكرون، لكنّ تغييري لرأيي لا يعني أنّي قد غيّرت ذهنيتي changed my mind. كان يمكن أن "أستجيب" لأسباب، لكنّها ستكون مفروضة عليَّ، ولم أخترعها، ولم أقم بأيّ شيء، مع أني أنجزتُ أفعالاً ذهنية، كفعل إصدار الحكم. الردّ على السؤال "هل ب؟" من خلال قبول ب الذي يتطلّبه شرط الشفافية، هو شكل من قابلية التأثّر التي لا تقتضي فعلاً أو غياباً للفعل، أو شكلاً من السلبية كتلك التي يتحدَّث عنها هيوم في مقطع شهير حينما وصف الذهن esprit كمن يشاهد أفكاره فوق خشبة المسرح. إنّها ليست شيئاً نفعله، ولا شيئاً يصيبنا. إنّها، بكلّ بساطة، خارج مقولة السلوك، لأنّ حسبان المرء لنفسه مالكاً لسبب معيّن، أو لأسباب معيّنة للسلوك أو الاعتقاد، ليس فعلاً ذهنياً أو غيره. إنَّه حالة مختلفة جدّاً عن الحالة التي يجد فيها

الفاعل sujet ضعيف الإرادة acratique نفسه وهو يتصرَّف ضدَّ أفضل أحكامه. الضعيف يتصرَّف ضدَّ نفسه، وينجز فعلاً حتّى لو كان فعله هذا غير عقلانيّ، وما يكوّنُ فعله ليس كونه يعدّ نفسه مستجيباً لبعض الأسباب. وهذا الفعل أبعد عن أن يكون نتيجة، بل هو شرط له. أن يكون المرء مسؤولاً بهذا المعنى، فذلك يقتضي بعض الاستعدادات لإصدار الحكم والقيام بأفعال مختلفة، كإثبات بعض المواقف أو اعتمادها. إنَّما، الأفعال ليست هي التي تنتج عن هذه الاستعدادات التي نُعدُّ مسؤولين عنها، ونحن لسنا مسؤولين عن الأسباب التي تقود أفعالنا أو اعتقاداتنا. في المقابل، إذا كان المرء مسؤولاً عن هذه الأسباب، فهذا يعني أنّه مسؤول. وبهذا المعنى أتفق مع ما يقوله لارمور Larmore حول هذه النقطة: "تكمن خصوصيّة السبب في استجابته لأسباب[٧٥]"

III. الاعتقاداتُ الدينيَّةُ واليقينيَّاتُ البدائيَّةُ

من يلوم المسيحيين إذاً لعدم قدرتهم على تعليل إيمانهم، وهم الذين يبشِّرون بدين لا يستطيعون تفسيره؛ إنَّهم يقولون، وهم يعرضونه على الناس، إنَّه حماقة stultitiam، ثمَّ تشكون من أنَّهم لا يبرهنون عليها. فإن برهنوا عليها، فهم لا يفون بوعدهم. وإن افتقروا إلى البرهان، فهم لا يفتقرون إلى المعنى.

باسكال، تفكرات

"الإيمان هو الاعتقاد بما نعرف أنَّه غير حقيقيّ"

مارك توين: مأساة بودنهيد ويلسون وملهاة التوءمين الخارقين (١٨٩٤).

١. هل تحتاج الاعتقادات الدينيَّة إلى تسويغ؟

البداهيّة évidentialisme هي العقيدة الكلاسيكيَّة التي اعتمدها كلّ من عصر الأنوار والمدرسة العقلانيّة؛ وسارعَ المدافعون عنها إلى إدانة كلّ من لا ينضوي تحت مبادئها، ويصفونهم بالظلاميين. ومن هنا جاء تهكُّم راسل Russel في كتابه دراسات شكيَّة scptical Essays:

> أودُّ أن أقترح على عناية القارئ الكريم مذهباً أخشى أن يبدو متناقضاً وهدّاماً. هذا المذهب المعنيّ يقول: ليس مرغوباً الاعتقاد بقضيّة منطقيّة proposition حينما لا نتوافر على أيِّ سبب يجعلنا نعتقدها مهما كان حقيقيّاً. عليَّ، بطبيعة الحال، أن أجيز لنفسي القول إنّه إذا كان مثل هذا السبب عامّاً، فإنّ من شأنه إحداث تغيير شامل في حيواتنا وفي منظومتنا السياسيّة، وبما أنّ حيواتنا ومنظومتنا لا تشكوان أيَّ عيب، فعليهما أن تلقيا بكلّ ثقلهما ضدَّ هذا السبب[I]

إنَّما، ثمَّة اختلاف بين عدم التوافر على أيِّ سبب للاعتقاد بقضية حقيقية، والتوافر على أسباب، مع أنّها غير كافية للاعتقاد أنَّ هذه القضيّة حقيقيّة بحسب عبارة تورتيليان "لأنّها عبثيّة quia absurdum" من خلال فصل الإيمان عن أيّ علاقة بالبراهين، والاعتقاد بناء على براهين[1]. إنّ قضية الأحكام الأخلاقية للاعتقاد، التي تبدو أنّها تشمل الحقَّ في الاعتقاد **على نحو عامّ**، تقوم على مضمون مُضمر كما يقول بيتر فان إنواغن[2] P.V.Inwagen. في أغلب الأحيان تُعنى هذه القضية، لدى عدد كبير من المؤلّفين الذين يناقشونها، بحقّ الاعتقاد في موضوع الدّين. وقد كان هذا هو الحال لدى القدّيس أغسطينوس في دراسته: **فائدة الاعتقاد** De utilitate credenci، ولدى لوك في معالجته لموضوع الحماسة، ونيومان في كتابه: **قواعد القبول** Grammar of Assent، وبطبيعة الحال لدى كلّ من

I. يقول تورتيليان Tertulien: "يجب الاعتقاد، لأنه عبثي credible est quia ineptum est" وهذا له دلالته في تفكراتنا حول الحماقة في الفصل الثامن (ص٤٢٧).

كليفورد وجيمس[٣]، وبقيت هذه القضية موضوعاً تتناوله غالبية المناقشات المعاصرة. هناك مجموعتان من الاعتراضات على مبدأ كليفورد، لكنهما في النهاية تلتقيان. أوّل نوع من هذه الاعتراضات، الذي أدعوه باسم **الاعتراض التفاضليّ** différentialiste، يقول إن كليفورد قد أخطأ في مقولته بالطلب إلى الاعتقاد الدينيّ الخضوع لمعايير بداهية أو برهانيّة، لأنّ الاعتقاد الدينيَّ نوع مختلف عن الاعتقادات العاديَّة، واليوميَّة أو العلميَّة: لأنَّه لا يتطلَّب البراهين، بل يفترض نمطاً آخرَ من الالتزام والتسويغ- تسويغ الإيمان أو تسويغ نمط شبيه بالموقف، في مقابل المتسامي transcendant أو يُعنى بالحياة عموماً. يقوم هذا الاعتراض على فكرة عدم تطبيق المقاييس نفسها - مقياس الحقيقة، ومقياس البرهان، ومقياس العقلانية - على نوعَي الاعتقاد. ويهدف إلى إحباط أيِّ انتقاد للاعتقادات الدينيَّة بالقول إنَّها لا تقوم على أيِّ أساس أو إنَّها غير عقلانيّة، وإخضاعها لمعايير أخرى - على افتراض أنّ هذا النقد يخضعها لأيّ نوع من المقاييس-. النوع الثاني من الاعتراضات، الذي أُسمّيه **الاعتراض التشبيهيّ** assimilationniste يقول العكس، أي أنّ هناك أشياء كثيرة مشتركة بين الاعتقادات العاديّة والاعتقادات الدينيّة، وأنّ مبدأ كليفورد بالغ الصرامة لأنّه لو طُبّق على جميع اعتقاداتنا، فسيجعلنا نقول إنّ غالبيتها مُسوّغة، لعدم وجود قيود بمثل هذه الدقّة تطبّق على أكثر اعتقاداتنا عاديّةً. هذا النوع من الاعتراض يتَّفق مع القول بوجود مُشتَرَكٍ بين الاعتقادات الدينية والاعتقادات العلميّة قد تخضع جزئياً، على الأقل للمقاييس نفسها: أي لنوع من أنماط الحقيقة والتسويغ والعقلانيّة - المشكلة كلّها تقوم على تحديد هذه الاعتقادات. المسار الأوّل للاعتراض يقول بوجود اختلاف بين الاعتقاد الدينيّ والاعتقاد العاديّ أو العلميّ من حيث طبيعة كلّ منها، وخطأ البداهيّ يكمن في اقتراح مقاييس دقيقة للاعتراضين الأول والثاني. تبعاً للخطّ الثاني للاعتراض لا توجد مقاييس، أو على الأقل غير موجودة مبدئيّاً، وخطأ البداهيّ هو أنّ مقاييسه للأول أكثر صرامة من مقاييسه للثاني. هذا النوع الثاني من الاعتراضات هو ما سأناقشه على نحو أساسيّ هنا، لأنّه يشترك مع الأطروحة البداهيّة في فكرة أنّه لا بدَّ من وجود شيء مشترك بين الاعتقادات الدينيَّة والاعتقادات العاديّة إذا قبلنا عدَّها بمنزلة **اعتقادات**. لن أعود إلى النوع الأول من الاعتراضات إلّا في نهاية الفصل.

يقول فان إينواغن Van Ynwagen، أحد ممثلي النوع الثاني من الاعتراضات - أي الاعتراض الاندماجيّ - إنَّ غالبيّة المناقشات تتّفق ضمنياً على وجود "مبدأ أو مصدر اختلاف" يرى أنّ الاعتقاد الدينيّ قد يخضع لنظام من التمحيص أدقّ من ذلك الذي تخضع له اعتقاداتنا العاديّة، لأنّ الاعتقادات التوحيديّة théistes أو الاعتقادات الدينيّة ذات المضمون اللاهوتيّ تبدو من دون شكّ كأنّها تتطلّب وسائل تمحيص أكثر بكثير من تلك التي يتطلّبها، مثلاً، اعتقادي وجود زبدة في الثّلاجة، وأنّ حفيدتي مصابة بالحصبة، أو اعتقادي وجود موجات جاذبية. لكنَّه يسألنا عن سبب قَصر تطبيق هذا المبدأ على الدّين فقط؟ البداهية تقول إنّ مجموعاً من المعطيات لا يمكنه تسويغ سوى قضية واحدة ضمن مجموعة من القضايا المتنازعة، ولا يسمح باتخاذ سوى موقف واحد من المواقف الثلاثة الآتية: الموافقة الثابتة على قضية معينة، أو رفضها، أو تعليق الحكم عليها (وهو ما نطلق عليه غالباً "مبدأ الوحدانيّة unicité")[٤]. لكنّي أعترض على فان إينواغن بالقول إنه يمكن أيضاً أن يتوافر لدى فردين ما يسوّغ لهما الاعتقاد بقضايا متناقضة للوهلة الأولى من دون ارتكاب خطأ ظاهريّ. ثمَّة مدرسة برمَّتها في مجال الإبيستيمولوجيا مستوحاة من واقعيّةِ كلّ من توماس ريد Thomas Reid ومور Moor تتبنَّى الأطروحة القائلة إنَّ عدداً كبيراً من اعتقاداتنا -المتعلّقة بالإدراك والذاكرة، وولوجنا في حالاتنا الذهنيّة الخاصَّة بنا، والمعلومة التي تأتينا من الشهادة témoignage - لها ما يسوّغها للوهلة الأولى prima facie، مما يمنحها، بهذا المعنى، مشروعيّة افتراضيّة. يشير واقعيّو المدرسة الاسكتلنديّة بنحو خاص، إلى أنّ غالبية هذه الاعتقادات العاديّة لا تجتاز الاختبارات البداهية كالأساس الثابت، والاحتماليّة، ولا تقلّ عنها عقلانيّة، بل تتَّسم في أغلب الأحيان بطابع اليقين. وقد سعى عدد من الفلاسفة المعاصرين إلى تطوير فكرة التسويغ الأولى prima facie وتفحَّصوا المعنى الذي يمكن أن يوجد فيه نمط للجواز المعرفيّ يتمتَّع بمكانة وسطى بين المعرفة الراسخة ومجرّد الاعتقاد. وطبّقوه بنحو خاصّ على تسويغ الاعتقادات القائمة على بيّنات الآخرين testimoniales؛ واعتقادات حول الماضي والذات والكيانات الأخرى esprits، واستخلصوا منها حججاً تناهض النزعة الشكيّة[٥].

وجَّهت الإبيستيمولوجيا المعاصرة نقداً إلى البداهية حول اثنين من مبادئها المفترضة على الأقل: الأول هو مبدأ **التأسيسية** fondationnalisme أي فكرة وجوب أن تقوم جميع

اعتقاداتنا على اعتقادات أساسية، تُشكّل أساساً لجميع الاعتقادات الأخرى. إلى أيِّ درجة تفترضُ البداهية على نحو مسبق، الفكرة القائلة بوجوب قيام اعتقاداتنا على بناء راسخ؟ الأمر أبعد ما يكون عن الوضوح. ثمّة عدد من اعتقاداتنا يقوم على معطيات تشكّل أساساً مفترضاً لها من دون ضرورة العودة إلى أسس نهائية وموثوقة(٦). المبدأ الثاني، المقترن بالبداهية هو **الداخلانيّة** internalisme، أي الفكرة التي تقول إنه علينا دائماً التمكُّن من الولوج في مضامين أفكارنا لتقييم ما لدينا من معطيات؛ وهي فكرة تتوازى مع الفكرة القائلة إنّ البداهية أمرٌ ذهنيّ. صدرت هذه الانتقادات أساساً عن مُنظّرين يتبنون تيار **الداخلانيَّة الإبيستيمولوجيَّة** internalisme épistémologique، أي الأطروحة القائلة بعدم ضرورة النفاذ إلى مضامين مسوّغاتنا كي تكون اعتقاداتنا مُسوَّغَة. إنّما، لمَ ينبغي افتراض معرفة الفواعل بالمعطيات التي تسند الاعتقاد؟ بحسب **الوثوقيَّة** fiabilisme ثمّة ضرورة لوجود عمليّات موثوقة تُفضي بطريقة مناسبة إلى اعتقاداتنا، على الأقل للتسويغ، وربّما يكون هذا الوجود كافياً. إنَّ أسباب الاعتقادات هي التي تسوّغ اعتقاداتنا، وليس ما نتوافر عليه من معطيات أو قدرة على الولوج فيها. الوثوقيّة لا تتطلّب وجود اعتقادات أساسيّة من شأنها التأسيس للاعتقادات الأخرى، كما تتطلّب التأسيسيّة، بل وجود عمليّات ضامنة فقط للحدِّ الأعلى من الاعتقادات الحقيقيّة.

ثمّة فلسفة للدّين نطلق عليها اسم "الإبيستيمولوجيا المُعَدَّلة réformée"، سعت إلى تبنّي تصوّر تأليهيّ théiste يقوم على فكرة أنّ الاعتقادات الدينيّة مسوّغة مبدئياً prima facie [حتّى يثبت العكس] أو موثوقة إلى حدٍّ ما. وتبنّى بعض المؤلّفين، مثل ويليام ألستون W.Alston ونيكولاس ولترستروف Wolterstroff أنّ فكرة الاعتقاد بالله لا تحتاج إلى أنواع من المسوّغات التي تطالب بها البداهية(٧) وقال ألفن بلانتينغا Alvin Plantinga إن الاعتقاد بوجود كائن إلهيّ، فاطر للكون، هو اعتقاد "أساسيّ أصلاً" مضمون بحسب المقاييس **الخارجانيّة** Externalistes للنظرية الغائية المتعلّقة بـ "الوظائف الأصليّة": حيث إنَّ الله قد خلقنا كما نحن، قادرين على الاعتقاد به، وإنّ هذا الاعتقاد موثوق(٨).

لست هنا في معرض تقديم الحجج التي من شأنها مساندة هذه الصيغة أو تلك من البداهيّة ردّاً على تصوّرات الجواز المعرفيّ autorisation épistémique و"الاعتقادات الأساسيّة"(٩)؛

كما لن أناقش قضايا الإبيستيمولوجيا المعاصرة للاعتقاد الدينيّ. سأكتفي فقط باستخلاص بعض النتائج الخاصّة بالاعتقادات الدينية للأحكام الأخلاقيّة الأولى للاعتقاد، الواردة في الفصل السابق، بهدف استكمال ما قدّمته من تحليلٍ للأسباب.

النتيجة الأولى تتضمَّن ما يمكن توقّعه من إبيستيمولوجيا الاعتقادات الدينيّة. فإذا توافرت معايير ضروريّة للاعتقاد، أي معيارَي المعرفة والحقيقة، كما قلت، فنحنُ إذاً أمام أحد أمرين: إمّا أن تُطبّق هذه المعايير على الاعتقادات العاديّة والاعتقادات الدينيّة في الوقت نفسه من دون تمييز، وتتطلّب أن يكون الموقف المعرفيّ لمن يعتقد في المجال الدينيّ على الأقلّ، قويّاً قوة المعرفة، وإمّا أنّ هذه المعايير لا تُطبّق على الاعتقادات الدينيّة التي لا يمكن أن تعدَّ بمنزلة اعتقادات بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، بل يجب أن تنجم عن موقف آخر هو الإيمان foi الذي لا يخضع إلى مثل هذه المعايير. الخيار الأوّل - أي ذلك الذي أطلقت عليه اسم **الخيار الاندماجيّ** - يستبعد، بطبيعته، أطروحات الإبيستيمولوجيين الذين يتبنّون فكرة وجود مكانة معرفيّة وسيطة بين مجرّد الاعتقاد والمعرفة. على الرغم من أنّه يمكن القول إنّ الاعتقادات المسماة "أساسيّة" تنتمي إلى نظام من التسويغ المُفترض أو الاستثنائيّ، ماجيجعلها مع هذا "عقلانيّة"، إذا لم تكن مثل تلك الاعتقادات مضمونة بأنّها حقيقيّة، بمعنى أنّها على الأقلّ تتمتّع بمكانة المعارف، فلن يكون في وسعها تلبية المعايير المعرفيّة للاعتقاد، وتكون لها دائماً مكانة الاستثناء. أمّا الخيار الثاني - ذلك الذي أطلقت عليه اسم **الخيار التفاضليّ** différentialisme - فيحمل تقليدياً اسم الخيار الإيمانيّ fidéisme وينطوي على القول إنّ الاعتقادات الدينية تعود إلى نظام آخر من التسويغ خاصّ بالإيمان، يختلف عن نظام الاعتقادات العاديّة. وسواء اعتمدنا الخيار الأول أو الثاني، علينا أن نستخلص إمّا أن يكون الاعتقاد الدينيّ استثناءً، سواء من حيث كونه موقفاً أم من حيث تسويغه، وإمّا أن يكون التصوّر المعياريّ للاعتقاد مغلوطاً، وأن الاعتقاد موقف لا يخضع لمقاييس التسويغ المحدّدة أو مقاييس الحقيقة. يرى هذا الموقف أنه ليس علينا سؤال الاعتقادات إن كانت حقيقيّة، أو مغلوطة، ومسوَّغة أو غير مسوَّغة، وأنها ليست فعلياً مواقف قضويّة propositionnelles تتمتَّع بمضامين قابلة للتقييم دلالياً أو معرفياً. فهي حالات تعبيرية أكثر منها إدراكيّة، أقرب إلى المشاعر منها إلى العقل، ولا تنتمي إلى النظام

المعرفيّ العامّ. وقد كان هذا موقف جيمس، ومثله نقّاد البداهية المعاصرون. لكنَّ البداهية تستند إلى أطروحة تقول بضرورة وجود مقاييس دقيقة لتسويغ الاعتقادات، حتّى إن كان الشكل الذي نُسبغهُ على هذه المقاييس خاضعاً للمناقشة: هل ينبغي أن تكون هذه المقاييس داخلانيّة أو لا، وهل يمكنها الاستناد إلى تركيبة من المبادئ الداخلانيّة، أو تعود إلى شكل من التعدّدية من حيث التسويغ؟ هل يجب عليها أن تقتضي فكرة خاصّة من البداهة أو الحجّة؟ فإن كانت تقبل درجة معيّنة من الوثوقيّة والأمان كشرط لازم يجعل الاعتقادات معارفَ، فأيّها نختار؟ هذه الأسئلة تحتلّ مكانة رئيسة في النظرية المعاصرة للمعرفة، لكنّنا لسنا في حاجة إلى الردّ عليها للدفاع عن النظرية البداهيّة، لأنَّ البداهيّة المعياريّة أصبحت أطروحة قويّة إلى حدٍّ ما لا تحتاج إلى ذلك. إنَّها تستبعد فكرة أن تكون الاعتقادات العادية خاضعة لمقاييس أقلّ دقّة من المقاييس التي تخضع لها المعرفة، وأن يكون الاعتقاد الدينيّ خاضعاً لمقاييس متميّزة، وأقلّ دقّة من الاعتقادات العاديّة، ولا تحظى فيها الاعتقادات الدينيّة بأيّ مزيّة أو جواز سفر دبلوماسيّ. لكنَّ البداهية المعيارية لا تستبعد، في المقابل، الطلب إلى الاعتقادات بالله أن تكوّن **معارف** حول وجود الله. وهذا يعني رفع درجة القياس - كما تفعل الشكيّة حينما تطلب الردَّ على شكوكها - حيث غالبية أطروحات الإبيستيمولوجيا المُعدَّلة réformée تضعها في أدنى درجة، وهي تنتمي إلى النوع المتساهل permissive. لكنَّها ليست كلّها كذلك، إذ يوجد إبيستيمولوجيات بداهية دينية يحرص أكثرها كلاسيكية، بدءاً بأنسِلم دو كانتوربيري A.de Cantorbéry إلى كورت غوديل Kurt Gödel، على تقديم حجج استدلاليّة ومسبقة على وجود الله، كاللاهوت العقلانيّ. وثمَّة إبيستيمولوجيات أخرى مثل إبيستيمولوجيا توما الأكويني T.d'Aquin تسعى إلى وضع براهين تستعين بحجج تجريبيّة. هناك مذهب تمثّله دراسة مالبرانش Malebranche **"رؤية الله"** يُعدُّ بمنزلة مذهب بداهيّ لقوله إنَّ معرفتنا تشبه معرفة الله. وهناك إبيستيمولوجيات أخرى مستوحاة من اللاهوت الطبيعيّ وحجّة التدبير argument du Dessein [الخالق العاقل والمدبّر للكون]، هي بداهية صريحة مثل إبيستيمولوجيات ويليام بالي W.Paley K ولويس C.S.Lewis وريتشارد سوينبرن R.Swinburne الذين يرون أنّ المقياس الحقيقيَّ لتسويغ الاعتقاد الدينيّ أو غير الدينيّ، هي الأسباب الكافية أو الحجج التجريبية التي نتوافر عليها لقبوله. يقول سوينبرن إنَّ تسويغ

الاعتقاد يستند إلى درجة احتماليته الذاتية، ويظنّ أنه قادر على نسبة درجة من الاحتمالية تعادل 50٪[١١][1] على الأقلّ إلى الاعتقاد التوحيديّ théiste من النمط المسيحيّ القائم على بيّنات الآخرين، والاحتمالية التي يحقّ لنا نسبتها إلى الكتابات المقدَّسة.

البداهية المعيارية تتناسب تماماً مع التصوّرات الدينيّة التي تطلب إلى الاعتقادات الدينيّة بلوغ مكانة المعارف. وتشديدها على أنَّ الاعتقاد يقتضي المعرفة وليس فقط الاعتقاد القائم على درجة عالية من الاحتمال، أو المدعوم بالبراهين، يجعلها متناسبة تماماً مع موقف مؤمنٍ يعبّر عنه لويس C.S. Lewis:

> لا أرى أنّ حالة "توزيع الاعتقاد بنسب متساوية على المعطيات المتوافرة" شائعة في الحياة العلميّة كما يقال. أرباب العلم لا يهتمّون بالاعتقاد بالأشياء أكثر من اهتمامهم باكتشافها. وليس ثمَّة شخص، بحسب معرفتي، يستخدم كلمة "أعتقد" بخصوص الأشياء التي اكتشفها. الطبيب يقول إنّه "يعتقد" أنَّ الضحيَّة قد سُمّمت قبل فحص الجسم؛ وبعد الفحص يقول إنّ الرجل قد سُمِّم. ولا أحد يقول إنّه يعتقد جدول الضرب، ولا أحد يمسك لصاً متلبّساً يقول أعتقد أنّه بصدد السرقة. وحينما يعمل العالِم، أعني حينما يكون عالماً، يسعى إلى محاولة الهروب من حالة الاعتقاد، أو حالة اللا-اعتقاد ليبلغ حالة المعرفة.[١٢]

يقول س. لويس، الذي لا يُعرف عنه أنّه صاحب توجُّه باسكاليّ pascalien، إنَّ المسيحيَّ الحقيقيَّ لا يبحث عن الاعتقاد بل عن المعرفة، ويعدُّ نفسه مالكاً ما يكفي من البراهين والأسباب التي تخوّله للمعرفة، وهو بهذا لا يتبع سوى تعاليم توما الأكويني: لقد وهبنا الله العقل، لذا فإنّ من يلومه ولا يعمل به فهو كافر. لكنَّ البداهية المعيارية لا تتناسب مع الإبيستيمولوجيات الرافضة لهذا المبدأ، بل القابلة بأن يكون للاعتقادات الدينية مكانة معرفيّة معيّنة، كما لا تتناسب مع تلك التي ترفض أيَّ تسويغ معرفيّ للاعتقادات الدينيّة. لن أتحدَّث هنا عن الإبيستيمولوجيا الأولى، كي أنظر في الثانية التي لها نوعان: الأول ينافح عنه القائلون بأنّ

---

1. أجرى سوينبرن حساباً يقوم على فرضية بايز الرياضية انطلاقاً من الاحتماليات المسبقة لحساب الاحتماليات اللاحقة: "من أين جئتم باحتمالاتكم المسبقة؟" كما لا يتحاشى السؤال الذي أصبح كلاسيكياً منذ زمن لوك حول معرفة درجة الاعتقاد التي يمكن الانتقال منها إلى الاعتقاد التام أو الحاسم[١٠]

الموقف الخاصّ بالاعتقاد الدينيّ ليس هو الاعتقاد، بل موقف من نوع آخر. هذا النوع الآخر الذي لا يتطابق، في الحقيقة، مع الأول هو موقف يتبنّاه الذرائعيّون. دعونا نبدأ بالفريق الثاني.

٢. رأيُ الذرائعيّة في الاعتقاد الدينيّ وصعوباته

تفترض البداهيَّة المعياريَّة خضوع الاعتقادات لمعيارَي الحقيقة والمعرفة. إنَّما، ألا يستهدف عدد من الاعتقادات شيئاً آخر غير الحقيقة، وتخضع لأسباب لا علاقة لها بمعيار الحقيقة؟ هذه حال غالبية الاعتقادات غير العقلانيّة: تلك التي تجعلنا نخدع أنفسنا، أو التي تقودنا إلى التعامي بإرادتنا، والاعتقادات الهذيانية، أو المَرضيّة أو جميع الاعتقادات الناتجة عن الخطأ أو الأوهام الإدراكية ويعمل علم النفس الاجتماعيّ على تحليلها، وغالبيّة الاعتقادات، إذا صدق علماء النفس(١٣). في جميع الحالات، نحن لا نهتمّ كثيراً بمعرفة إن كان الاعتقاد حقيقيّاً أو صحيحاً؛ كلّ ما في الأمر أنّنا نعتقد. أولئك الذين يتوهّمون، أو يخدعون أنفسهم، لا يقولون إنّهم يملكون هذه الاعتقادات لأنّها تبدو لهم مفيدة، أو لأنّهم ينوون اتخاذ موقف واثق فيه فائدة لسعادتهم أو رغباتهم الروحيّة، مع أنّها هي الأسباب التي يقبلها غالبية من ينوون التصريح بعقيدتهم الدينيّة.

لكنَّ المدافعين عن العقيدة الدينيّة غير موفَّقين في استنادهم إلى إمكان عدِّ المخدوعين والهذيانيين، أو ضحايا الاعتقادات غير العقلانيّة بمنزلة "مؤمنين" بأشياء متنوّعة من دون الاكتراث بالحقيقة، أو بالشعور؛ إنَّهم محكومون بمعايير معرفيَّة للدفاع عن مكانة الاستثناء الذي يتبنَّونه من أجل الاعتقاد الدينيّ. فإذا رفضوا القبول بأنّ العقيدة تنشأ بالبرهان، فهم يرفضون أيضاً أنّها تنشأ من خلال "الطريق الأدنى للقبول" وهم يقولون إنّ لزوم نشوء الاعتقادات الدينيّة عن معيار الحقيقة ومعيار البرهان، يعني ارتكاب خطأ جذريّ في مقولتهم. إنّهم يطلبون إلينا التخلّي عن التصوّر الضيّق القائل بحاجة الاعتقاد إلى أسباب لتبنّي تصوّرٍ أوسع وأكثر ثراءً من الاعتقاد بوصفه عقيدة، وبوصفه إيماناً لا يحتاج إلى براهين، بل يتطلَّب التزاماً بخدمة أنموذج معيّن. ويقال لنا إنَّ تبنّي هذا التصوّر لا يعني العودة إلى الإيمانيّة fidéisme التي تقول إنّ الاعتقاد لا يحتاج إلى براهين أو أسباب، بل إلى مطابقةِ تصوّرٍ لاعتقادٍ

أُعيدت روحنتُه re-spiritualisé ومصالحتهُ مع تصوّر للعقل أقلّ تشنّجاً (أي طالباً للحجج) مع سياق عالمٍ سرمديّ لا ربّانية فيه؛ أي تصوّر لإنسانٍ-إله يجد تعاليه (تساميه) هنا في هذه الدنيا، عبر حبٍّ القريب، وحبِّ الأسرة. وكما يقول جياني فاتيمو Gianni Vattimo: الاعتقاد لا يختفي بعد موت الإله: إذ يبقى لنا إمكانُ الأمل في الاعتقاد. كما يسهل علينا العثور على حقائق الإيمان من دون أن نلتزم بالإعلان عنها بوصفها كذلك: أ ليس امتلاك الشيء خير من امتلاك الكلمة[١٤]؟ ولم يخطئ البابا بنديكتوس السادس عشر حينما اتّفق مع يورغن هابرماس الذي تبنّى هذا التصوّر[١٥]؛ وعاد في خطابه الشهير في راتيسبون إلى الفكرة القائلة إنّ العقل لم يعد، كما في السابق، منقذاً للإيمان، بل صار على الإيمان أن يهبَّ لنجدة العقل، كما جاء في كتابٍ أورد نصَّ الخطاب: **الله ينقذ العقل**[١٦]. ولو قال أنسلم: "العقل يبحث عن الإيمان intellectus quaernes fidem" لمُنع من ذلك. وهو خبرٌ سارٌّ تمّ الاحتفاء به في جميع أشكاله، كما احتفى به جان-مارك فيري J.-M. Ferry بقوله:

> يكمن خطأ وجهة نظر العقل العامّ التساؤليّ agnostique في افتراض أنّ الصورتين اللتين يعتقد أنه يعلوهما، أي الإلحاد والإيمان، لا تتمتّعان إلّا بقيمة حرَّة doxique، أي قيمة مجرَّد إبداء الرأي، ولا يمكنهما تالياً التمتُّع بالقيمة المعرفيّة نفسها، أو بمزاعم الصلاحية validité نفسها على نحو عامّ مثل العقل المتجسِّد في العلوم أو القانون، في سبيل المثال. وهذا يعني تجاهل طابعهما العمليّ أساساً: هنا نكرِّر القول إنّ الأمر في هذه الحالة أو تلك، يتعلّق بالقرارات أكثر من تعلّقه بالاعتقادات. ومن ثَمَّ علينا أن نتحدَّث عن الإيمان لوصف التوجّه العمليّ نحو الدّين، قاصدين بهذا أولاً العزم (القرار) الذي يحتاج إلى تفسير، على الوثوق بالمخلوق، أو بالكائن، وبالحياة[١٧] وليس بالاستعداد للاعتقاد.

إنَّ تصوّر الاعتقاد الدينيّ المُقترح علينا هنا، مستوحى من كانط: الأمر يتعلّق بتصفية المعرفة ("wissen") لإخلاء المكان للاعتقاد ("Glauben") وللإيمان الذي يقال لنا عنه إنّه إيمانٌ عقلانيّ وانعكاسيّ أو استبطانيّ réflexif. لكنَّه أيضاً تصوّرٌ ذرائعيّ تماماً. وهو، كما يقول فيري، اعتقاد عمليّ في الأساس: التزامٌ نأخذهُ على أنفسنا باسم مصالحنا (الحيوية) كمؤمنين. يتبدّى هذا التصوّر الذرائعيّ الجديد اليوم لدى بعض المفكّرين مثل ريتشارد رورتي R.Rorty، أو ستانلي كافل S.Cavell الذي يرى أنّ الفعل والثقة بالذات (وهو ما عبّر عنه

إيمرسون بعبارة self-reliance) يشكّلان جذر الاعتقاد[١٨]. وتصبح الثقة بالذات أفضل سندٍ للثقة بما يُعلي من شأن الإنسان. يمكننا الحديث، من هذه الناحية، عن إيمانيّةٍ ذرائعيّة جديدة. وهي كالإيمانية عامّةً، لا تتطلّب أسباباً للاعتقاد، بل ما هو أبعد من هذا، حيث تتصوّر الإيمان بوصفه التزاماً شخصياً وحرّاً إزاء أسباب عمليّة، بالمعنى الواسع لعبارة "ما له معنى"[I] وهذا الإيمان لا يحتاج حتّى إلى الله، إذ يمكن أن يعبِّر عن نفسه، كما يقول رونالد دوركن R.Dworkin، "في تجارب انفعالية للقيمة" أو في كون أنَّ ثمَّة أشياء تتجاوزنا[II][٢٠]. الحافز وراء جميع هذه التصوّرات، هو أنَّ الله قد لا يكون موجوداً، لكن إذا وُجد فإنّه يترك فراغاً علينا ملؤه، لأنَّ الإنسان في حاجة إلى التسامي والروحانيّة، إذا خلا منهما فسيعيش تعساً. وإذا كان من غير الممكن أن يتجسَّد التسامي في كائن إلهيّ، فلا بدَّ من وضع شيء في مكانه. إذاً، من المفيد أكثر، أي بمعنى إيجاد هدف للوجود والاعتقاد بدلاً من عدم الاعتقاد. بهذا المعنى يمكن أن نطلق عليه اسم "تصوّر بديل" عن الاعتقاد الدينيّ.

التصوّر الكانطيّ الجديد والذرائعيّ الجديد، من شأنه أن يبدو مع ذلك بمنزلة تحوّل لعصر الأنوار Aufklärung طالما يفترض به القيام بدور البديل في عالم تخلَّص ممَّا هو إلهيّ. إنَّما، يمكن للتصوّر الإيمانيّ الجديد néo-fidéiste للاعتقاد الدينيّ أن يتَّخذ صيغة دفاع عن إعادة الأمل بالعالم ré enchantement[٢١]، كما هي الحال لدى تشارلز تايلور Ch.Taylor. بعد الخيبة من العالم désenchantement التي وصفها ماكس فيبر لا بدَّ، كما يقول تايلور، من أن نعيد الأمل بالعالم، ليس عبر إعادة الجنيّات والشياطين والفكر السحريّ الذي رافق الاعتقادات الدينية في العالم القديم، بل بالتخلّي عن التصوّر التنويريّ aufklärer القائل إنّ الاعتقاد يقوم على براهين يمكن توافرها لدى فاعل مسؤول عن أحكامه. يرى تايلور أنّ خطأ الأنوار يكمن في تصوّرها لفاعل المعرفة العامة savoir بوصفه فرداً مستقلاً عن العالم يطلب أسباباً عامّة للاعتقاد (وهذا يتَّفق مع النزعة الفرديّة بمعناها السياسيّ، كما يقول تايلور). بل

I. لا يعني هذا أنّ كافل ورورتي مفكران إيمانيان. لكن تصورهما للإيمان الدنيوي بوصفه ثقة بالذات هو إيماني إذا لم يكن ألوهياً[١٩].

II. لا أضع دوركن في صف الذرائعيين، حتى وإن بدت آراؤه قريبة منهم في أغلب الأحيان؛ إذا لم يكن الله موجوداً يصبح الكثير من الأشياء مُباحاً، بما في ذلك بالنسبة إلى معتنقي ديانة لا إله لها.

العكس هو الصحيح، إذ يجب إعادة الاعتبار إلى الاعتقاد الدينيّ من زاوية متميّزة تقابل الزاوية التي يطلبها العقل غير الملتزم الخاصّ بالعلم والتيار الطبيعيّ الذي يرافقه؛ أي زاوية الالتزام بإيمانٍ يصالحنا مع الروحيّ والتسامي الموجود في الشكل الداخليّ للعالم نفسه، بحسب عبارة أخذها تايلور عن جيرالد مانلي هوبكنز Hopkins G.Manley. في السياق المعاصر لعودة العقلانيّة المضادّة، فإنَّ تصريح راسل لصالح تصوّره الكلاسيكيّ للاعتقاد بوصفه قائماً على براهين، يتَّخذُ شكلاً نبوئياً، ويجعله "تدميرياً"[٢٢]

الذرائعية في المجال الديني، التي يمثلها كُتّابٌ مثل رورتي، وتايلور، وفاتيمو. وهابرماس، وجان-مارك فيري، ليست من النوع الذي أطلقتُ عليه، في الفصل السابق، اسم الأداتيّة أو النتيجية conséquentialiste. فهذه الذرائعيّة لا تقول إنّه يمكننا الاعتقاد إذا كانت الآثار العمليّة أو النتيجيّة لاعتقاداتنا خيّرة صائبة. وهي بالأحرى، كما يقول جيمس في دراسته: **أنواع الخبرة الدينيَة** Varieties of Religious Experience تقوم على الخبرة الدينيّة، والانفعال أو الشعور المعيش لتسامٍ معيّن، أو لشيء يعطي معنى للوجود[٢٣]. ولا تقبل حتّى أن يكون في وسعنا الاعتقاد لأسباب عمليّة، بمعنى حساب المنفعة، فقط لأنّها تقول إنّ الاعتقاد الدينيَّ لا يقوم على **أسباب**، بمعنى البراهين، وبالمعنى **الفكريّ**. لكنّه يقبل، مع ذلك، نوعاً من الأسباب التي يطلق عليها باسكال اسم **أسباب القلب**؛ تلك التي لا يعرفها العقل أبداً، وتقبل أنه علينا، فيما يتعلّق بشؤون الاعتقاد الدينيّ، تجاوز الاعتبارات الخاصّة بالحقيقة والبرهان، بل حتّى رفضها من أجل منفعة تتمثّل في حياة أفضل، ولكسب معنى وليس متاعاً. يرى هذا النوع من الذرائعية أنّه من المشروع تبنّي بعض الاعتقادات ضدَّ **أي بدهيَة** إمّا لأنّها تخدم مصلحة حيواتنا (حينما نريد أن نُشفى من مرض مثلاً)، وإمّا لأننا ننخرط في خدمة أنموذج (باسم المبادئ الأخلاقيّة مثلاً). هذه الذرائعيّة "السمحاء" التي نغار منها - المستعدّة لموازنة الاعتبارات المتعلّقة بالحقيقة والبرهان من جهة، والاعتبارات المتعلّقة بالمعنى وأهميته بالنسبة إلى الحياة من جانب آخر، حينما يتعلّق الأمر بالاعتقادات الدينية - ليست في الحقيقة سوى تنويع على الذرائعيّة البديلة. ويبدو أنّها تستند إلى حجّة أساسيّة تقول إنّه ما من أحد يتمنّى أن تكون حياته بلا معنى؛ ومن يرفض، إذا كان حريصاً على بعض المثل التي تمنح معنى لحياته، الالتزام بهذه المثل حتّى إذا لم تعزِّزها الوقائع؟ من يرغب في أن يجد نفسه في حالة

اليمبوس limbes بين الملائكة الحيادية والجبانة "في هذه الحالة البائسة؛ حالة نفوس البشر الشريرة التي عاشت بلا هوان أو إطراء(٢٤)"[I]؟

لم يقدِّم راسل Russell، ومثله كليفورد ولوك، حججاً تساند البداهية ضدّ الذرائعيّة فيما يتعلّق بالدين[II]، إذ يبدو أنّه كان يعدّها بمنزلة تحصيل الحاصل، مثلها مثل مبدأ عدم التناقض في المنطق؛ لكن يمكن الدفع بحجج لصالح البداهيّة، اقترحتُ اثنتين منها في الفصل السابق، ترتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً. الأولى تقوم على مبدأ شفافية الاعتقاد وتجانسهِ، وتحصر الاعتقاد بالأسباب المعرفيّة. الحجّة الثانية تقوم على أنَّ الأسباب العمليّة والأسباب المعرفيّة للاعتقاد ليست قابلة للقياس.

لا تبدو البراغماتيّة الهيوميّة [نسبة إلى هيوم] الجديدة، التي عمدنا إلى تحليلها في الفصل السابق، غالباً حليفة للذرائعيّة الدينيّة، مع ما بينهما من صلة عميقة: فإذا كان الاعتقادُ نافعاً لحيواتنا، وإذا توافرت أسبابهُ، فلماذا لا تكون أسبابنا الذرائعيّة، بمعناها الواسع والمتسامح، أسباباً صائبة؟ لقد رفضتُ الحجج التي قدّمتها الذرائعيّة الجديدة ضدّ الفكرة القائلة إنّه قد يكون لأسباب الاعتقاد حصريّة وأولويّة لازمة بالنسبة إلى أسباب إرادة الاعتقاد من أجل الوصول إلى نتائج عمليّة. لكنَّ الحجج السابقة تنطبق أيضاً على الذرائعيَّة المتسامحة. الذرائعيُّ عموماً يقبل، في أغلب الأحيان، ألّا تُختزل أسباب الاعتقاد المعرفيّ بالأسباب العمليّة للاعتقاد[III]، بل إنّ النوعين يتعايشان، وإنه حينما يقع صراع بينهما، تكون الغلبة للأسباب العمليّة وأسباب القلب. لا يقول البراغماتيُّ، كما رأينا، بعدم وجود أسباب "صائبة" للاعتقاد قياساً بأسباب "خائبة" من الناحية الجوهريّة فقط، بل لا يمكن لهذه الأسباب أن تقوم على معايير مثل معيار الحقيقة، والحجج والمعرفة. تقول أطروحته الأساسيّة إنَّ الأسباب هي أساساً أسباب سياقيّة [رهن السياق]، ولا شأن لها بالمعايير، بل بمصالح متغيّرة تماماً.

I. من خلال هذا نرى أن دانتي يخصص للبداهيين مكاناً في اليمبوس limbes فقط.

II. لقد قدم طبعاً حججاً في عدد من دراساته ضد ويليام جيمس، ولاحقاً ضد ديوي(٢٥)

III. هذه الأطروحة الذرائعية الجذرية تبناها رينارد Rinard و ماكورميك McKormick. وغالباً ما كان كل من بابينو Papineau وهازليت Hazlett يقتربان منها. لكن هنا، يكفي النظر في الذرائعية التي أسميها قابلة للقياس [متناظرة](٢٦).

كما ينبغي للبراغماتيّ رفض فكرة ضبط الشفافيّة لاعتقاداتنا[I] شفافيةُ الاعتقاد تقتضي ممَّن يتساءل إذا كان يعتقد أنّ ب، أو يشاور لمعرفة ما إذا كان يجب عليه الاعتقاد أنّ ب، ألّا يحتاج إلى المرور في مرحلة إضافيّة تنطوي على التساؤل: "هل من الصائب لديَّ أن أعتقد أنّ ب؟" أو "هل ثمَّة ما يسوّغ ب؟"، وفي المقابل، يبلغ مباشرة، ومن خلال روتين نازل، انطلاقاً من المرتبة الثانية بالتساؤل (هل أعتقد أنّ ب؟) ومن دون وسيط استبطانيّ، فإنّ الجواب من المرتبة الأولى هو: ب (أو: لا-ب). لكن هذا ما ينبغي للذرائعيِّ نفيه من حيث المبدأ. الذرائعيُّ يقبل أن تكون الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد أن ب، في بعض الأحيان أسباباً عمليّة (وإلّا لما كان ذرائعياً). إنَّما، في هذه الحالة، تصبح الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد أدواتٍ تخدم تكوين اعتقاداتٍ تخدم بدورها هدفاً لاحقاً (سواء كان عملياً، أم احترازياً) بالمعنى الذي يطلقه بارفيت على الأسباب القائمة على الموقف، وليس على موضوع الاعتقاد. حينما يفكّر الذرائعيُّ في مسألة معرفة ما إذا كان عليه الاعتقاد أن ب، يجب أن يسأل نفسه: "بماذا يفيدني اعتقادي أن ب؟" أو "ما هدفه؟"، وعليه حتماً أن يعدَّ حصوله على هذا الاعتقاد وسيلةً غير مباشرة لبلوغ غايةٍ معيّنة، وأن يعدَّ تكوينه للاعتقاد نتيجةَ محاكمةٍ عقليّة عمليّة حيث يفكِّر في غاياته[II] يجب عليه القبول بأن الأسباب العملية يمكن أن توضع في الميزان في مقابل الأسباب المعرفيّة للاعتقاد، وأنّها متناظرة مع هذه الأخيرة. ومن ثمَّ عليه أن يرفض مبدأ الشفافية، لأنّ هذا المبدأ يطلب بالعكس ردّاً من دون وسيط[III](٢٩).

هذه الذرائعيّة الخاصّة بالاعتقاد تصطدم بثلاث مشكلات على الأقلّ. الأولى، هي أنّه إذا كان ثمَّة مُنَفِّذ يُفترض أنه يفكِّر في التصرُّف بطريقة تدفع بفائدة اعتقاداته إلى حدِّها الأقصى، فلا بدَّ أن تكون لديه بعض الاعتقادات المتعلّقة بنتائج أفعاله، والاعتقادات الأداتية المتعلّقة بأفضل الوسائل التي تمكّنه من بلوغ غاياته. فإذا كان عليه أن ينجح، ينبغي أن تكون اعتقاداته

I. يقرأ في الفصل الثاني "هل لاعتقاداتنا هدف؟" ص١٧٦

II. هو ما أطلقت عليه اسم التصور القصدي، أو الغائي للاعتقاد(٢٧).

III. يعترض ريد Reed بقوله إن هناك حالات معرفةٍ للذات استبطانية (تأمليّ)ة لا تدخل في عداد حالات الشفافية(٢٨). لكن هذه الحالات التي تقتضي وجود علاقة تعاقب يمرّ فيها الفاعل في اعتقاداته، حتّى وإن كانت لا تقبل النقاش ليست اعتراضاً: إذ يكفي القول إنه في حالات التفكير السائد، تكون الشفافية مهمة.

حقيقيّة، أو على الأقلّ قائمة على أسباب كافية؛ وألّا تكون مفيدة فحسب، وإلّا نكون قد عدنا إلى مرحلة ناكصة أو سابقة régression(٣٠). المشكلة الثانية، هي أنّه في الحالات التي نتأرجح فيها بين حكمين متعارضين، لكنّهما مدعومان بأسباب كافية متساوية، فإنّ **أسبابنا المعرفيَّة الكافية**، وليس أسبابنا العمليّة أو الذرائعيّة هي التي تحدّد ما ينبغي لنا اعتقاده. حينما نتوافر على الكثير من أسباب الاعتقاد أن لا-ب، فإنّ الموقف العقلانيَّ يفرض تعليق الحكم. السبب النظريّ يمنعنا من الاعتقاد بأحدهما دون الآخر. وفي المقابل، حينما نوازن بين منفعتين، ولا نفضّل هذه على تلك، فمن المشروع تماماً اختيار هذه أو تلك لا على التعيين، وهو خيار لا يمكن القول بأنه غير عقلانيّ. في هذه الحالة، يجوز دائماً تفضيل هذا على ذاك[I] وهو ما أطلقتُ عليه اسم حجّة **قابليّة القياس** أو التفاعل بين أنواع أسباب الاعتقاد.

٣. تفنيد الذرائعيَّة:
غيابُ التناظر بين الأسباب العمليَّة والأسباب المعرفيَّة

لنحاول تحديد حجَّة التناظر (قابليّة القياس) commensurabilité. إنَّها تفترض إمكان تحديد اختيار الاعتقاد بناء على تقييم أسبابنا المتنوّعة. وهذا يفترض، في المقابل، إمكان وجود تفاعل بين أسبابنا العمليّة (أو الحيويّة، أو الانفعاليّة، أو الخاصّة بتجاربنا أو بمشاعر التسامي) وأسبابنا النظريّة أو المعرفيّة التي تدعونا إلى الاعتقاد. للوهلة الأولى تبدو هذه الفكرة معقولة: ألا نضع أسباباً احترازيّة وأسباباً أخلاقيّة في الميزان في أثناء محاكماتنا العقلية العملية؟ لكنّنا لا نتّفق غالباً على إمكان مقارنتها وجمعها بطريقةٍ تسمح لنا، في المحصلة، تحديد ما ينبغي فعله: من واجبي أن أفي بوعدي إن كنت قد وعدتك بتناول القهوة معك. إنَّما، إذا اكتشفت أنّ الذهاب إلى هذا الموعد ستترتَّب عليه نتائج باهظة التكاليف على نشاطاتي، فإنّنا نتّفق على أنَّ عدم الوفاء بالوعد، في هذه الحالة، يكون مشروعاً؛ بل قد يكون في أغلب الأحيان عذراً جيّداً. وقد نشهد هذا في الأحكام الجمالية، حيث نوازن أحياناً تقييمنا لبناء جميل مع معرفتنا بأنه كان

I. بين بيركر Berker هذا التضاد. وقد كانت أفكاره ملهمة لنا في ما سيأتي(٣١)

يُستخدم مكاناً للتعذيب إبَّان الحرب الأخيرة، أو نعجب بجزيرة خلَّابة، مثل جزيرة سبينالوغا في كريت Crète مع معرفتنا أنّها كانت مكاناً يُعزل فيه المصابون بالجذام(٣٢). (وهو ما نسمّيه "المقاومة التخيّلية"(٣٣)). إنَّما، لِمَ لا يحدث هذا لأسباب الاعتقاد؟

إذا رمنا تقييم هذه الأطروحة، فعلينا أن نكون أكثر دقَّة ممَّا سبق حول دور الأسباب(٣٤). وسواء كانت الأسباب تعني الأفعال أو المعتقدات، فهي اعتبارات لصالح هذا الفعل أو ذاك الاعتقاد (أو ضدّ فعل أو اعتقاد). قد تكون هذه الأسباب إلزاميّة حينما لا نحتاج إلى وضعها في الميزان مع غيرها إذا تصرَّفنا بناءً على إلزام أخلاقيّ بصيغة وجوبيّة (هذا الطفل يغرق، يجب أن أقفز في الماء) أو تنشأ عن واجبات أولية. إنَّما، في أغلب الأحيان فإنّ ما نطلق عليها اسم **الأسباب الظرفيَّة** pro tanto التي تشجّع نوعاً من الفعل (في حالة الأفعال actions)، وقد تتوازن مع أسباب ظرفيّة أخرى لصالح خيار آخر. عندئذٍ تصبح الصورة كالآتي: يقدِّر المُنَفِّذ الأسباب التي تتمتَّع بقوى مختلفة. حينما يؤخذ وزن الأسباب جميعها بعين النظر، ويغلّب خياراً آخر، يكون لدينا في **المحصلة** سببٌ حاسم للقيام بالفعل المعنيّ. أي، يمكن التوافر على سبب كافٍ لفعله أو عدم فعله في **المحصّلة** أيضاً. حينما نكون إزاء نوع من السبب المعرفيّ أو العمليّ، نفترض أنَّ الأسباب الظرفيّة تجتمع مع بعضها لأنَّنا نستطيع وضعها في الميزان وإجراء نوع من حساب توازي parallélogramme القوى، فتفضي إلى سبب يتحوّل بدوره إلى سبب لفعل أو اعتقاد، أي السبب الذي يحفّز أو يفسّر هذا الفعل أو الاعتقاد[1] (كأن يكون هذا الخيار أكثر فائدة، أو أن تكون وجبة معينة أفضل للحِمية من غيرها، أو احتمال أن يكون هطول الثلج أقوى، أو احتمال العكس). سؤالنا هو: هل يمكن **للأسباب الظرفيَّة المعرفيَّة** أن تجتمع مع **الأسباب الظرفيَّة العمليَّة** أو الاحترازيَّة أو المتسامحة، فتُنتجُ أسباباً تُشكّلُ ناتج اعتباراتٍ عمليّة ومعرفيّة في الوقت نفسه؟ وكما رأينا في الفصل السابق، حين تحدَّثنا عن النوع الصائب للسبب، فإنَّ تحقّق هذا الاجتماع مشكوك فيه، بسبب التنافر الذي ناقشناه، ولا سيّما لكون أنه في الحالة التي يتوازى فيها السببان لصالح الفعل أ، أو لصالح الفعل ب، يُسمح باختيار أ، أو ب من دون أن يعني هذا أننا غير عقلانيين، في حين تكون لدينا أسباب معرفيّة

---

1. لن أميز هنا بين سبب مُحفِّز وسبب تفسيري(٣٥)

متساوية للاعتقاد أنّ ب أو لا-ب، فلا يُجوز اختيار هذا أو ذاك من دون تمييز: في هذه الحالة يكون من العقلانية تعليق الحكم. ولا نعرف كيف يمكن لهذين النوعين من الأسباب أن يجتمعا معاً. مثلاً، في حالة الرهان الباسكاليّ، إذا عُرضت عليَّ سعادة أبديّة للاعتقاد بأنّ الله موجود، وحياة ملؤها الدموع إذا لم أعتقد ذلك، ولديّ من أسباب معرفيّة لأعتقد أنّ الله موجود، تساوي تلك التي تجعلني أعتقد أنّه غير موجود، فمن العبث أن أكتفي بتعليق حكمي. كما يقال في إحدى اللهجات الشعبيّة التي تميّز المعرفيّ بوسائلنا التكنولوجية: " y a pas photo = ما في شكّ، أو مثل بعضها!" الأسباب العمليّة لا تهيمن على أسبابنا المعرفية فحسب، بل إنّ الأسباب العمليّة لا تسمح لنا بتعليق حكمنا، في حين يمكن للأسباب المعرفيّة أن تسمح بهذا. لا يوجد هنا، إذا جاز القول، تحويلٌ لنوع السبب إلى النوع الآخر أو منعه، لإصدار تعليق للحكم أو تفضيل خيار على الآخر[I]

إذا شئنا إعطاء معنى لتفاعل النوعين من الأسباب يمكننا، كما فعل سيليم بيركر Selim Berker، تخيُّل أن لدينا وظيفة مقارنة تعمل على دمج جميع الأسباب الظرفية لصالح هذا التفضيل أو ذاك، ثم وظيفة مقارنة تعمل على جمع الأسباب من أجل الخيارات options[٣٧]. لكن، ماذا سيكون ناتج هذه الوظيفة؟ هناك حالتان ممكنتان، الحالتان اللتان تجتمع فيهما الأسباب المعرفية والعملية المتساوية، وتلك التي تتضمن أسباباً متساوية من الناحية المعرفية، لكنها أيضاً أسباب من شأنها ترجيح كفَّة الميزان في هذا الاتجاه أو ذاك. في الحالة الأولى، لنتخيّل أنّ لدينا أسباباً معرفية قوية للاعتقاد أن ب، وأسباباً معرفية بالقوة نفسها تدفعنا إلى عدم الاعتقاد أنّ ب: في هذه الحالة نتوافر على أسباب حاسمة تدعونا إلى تعليق الحكم. لنتخيل أيضاً أن لدينا، في الحالة نفسها، أسباباً عملية للاعتقاد أن ب وأسباباً عملية بالقوّة نفسها تدفعنا إلى الاعتقاد أنّ لا - ب. في مثل هذه الحالة، لدينا إذاً أسباب حاسمة تدعونا إلى عدم تعليق الحكم (لأن هذا التعليق ليس إلزامياً في المجال العملي). لكن، لو قارنّا الحالتين لوجدناهما متشابهتين (لأننا في الحالتين نتوافر على أسباب تدفعنا إلى تعليق الحكم). إنّما هذا عبث.

I. سأترك هنا جانباً أطروحة البراغماتية القاسية[٣٦] التي تقول إن الأسباب المعرفية تُختزل بالأسباب العملية: تقول هذه الأطروحة إن التفاعل يحدث بالضرورة - أو لا يحدث لأن جميع الأسباب تصبح عملية، ولا تكون معرفية إلا في الوهلة الأولى prima facie.

مع هذا، فإنّ غالبية الذرائعيين (مثل جيمس) كما سبقت الإشارة، يتصوَّرون تفاعلات تكون فيها أهمية الأسباب المعرفيّة الخاصّة بالاعتقاد أن ب، وبالاعتقاد أن لا-ب متساوية تقريباً، وحيث الأسباب العملية للاعتقاد تدخل في الحسبان، وترجّح كفَّة الميزان لهذا الجانب أو ذاك. هذا يعني أنّه حينما لا تكون الأسباب المعرفية كافية للتحديد، تصبحُ الاعتبارات الذرائعيّة جزءاً من العمليّة. الحقيقة أنّ هذا الوضع لا يؤدّي إلى أن يكون هذان النوعان من الأسباب متناظرين (قابلين للقياس). إلّا أنه يفترض أن في وسعنا خلطهما بوضع الأسباب في مقابل الأخرى في حالات معتادة من الاعتقاد واتّخاذ القرار. الأنموذج هنا هو الحكم الأخلاقيّ éthique حيث يفترض أنّ الاعتبارات الاحترازيّة والأخلاقيّة قابلة للخلط. المشكلة هي أنه لو افترضنا (وهو ما يرفضه الكانطيّ المتشدّد) أنّه، في الحالة العمليّة، يمكن وضع الأسباب الأخلاقيّة والأسباب الظرفيّة في الميزان ومقارنتها، فلا يوجد أيّ نوع من المساواة حينما تكون الأسباب المعرفيّة متساوية، ويُطلب الاهتمام بالأسباب العملية لبلوغ الهدف. فمتسلّق الجبال الذي تحدَّث عنه جيمس، يتردَّد معرفياً بين الاعتقاد أنه قادر على القفز فوق الجُرف، والاعتقاد أنه لن ينجح في ذلك، لا يكفّ عن تعليق حكمه المعرفيّ حينما يقرِّر القفز بناء على سببه العمليّ، للنجاة من الخطر. إنه يستمرُّ في الاعتقاد بعدم وجود أيّ فرصة أمامه لتجاوز الجُرف. وهذا لا يمنعه من القفز. الفرق بين الاعتقاد وإرادة الاعتقاد يبقى نفسه: الاعتقاد أن ب علاقة مباشرة بين موقف وموضوع أو مضمون، في حين إرادة الاعتقاد تعني أن ب هي إرادةُ جعل الاعتقاد وسيلةً سببية لبلوغ القضية أن ب - علاقة بين موقف attitude (أو حالة état) وموقفٍ آخر[I]

يمكننا الشكّ في أن تتمكّن الأسباب العملية من المحافظة على استقلاليتها عن الأسباب المعرفية حينما تتدخَّل لإنتاج القرار. فلو قدّمتَ لي مثلاً ١٠٠٠ يورو كي أعتقد أنّ عدد الكتب في مكتبتي زوجيّ، و١٠٠٠ يورو كي لا أعتقد بهذه القضيّة، فإنّ ميزان الأسباب العملية يعطيني الحقّ في الاعتقاد أنّ عدد الكتب زوجيّ مثلما يعطيني الحقّ في ألّا أعتقد ذلك. يبدو غريباً القول في هذه الحالة، أن يحقّ لي تعليق حُكمي. يبدو جلياً أنّ من الطبيعيّ أكثر أن أقول

I. يشير بيركر إلى تنافرات وانقطاعات أخرى في التشابهات، لكنني سأدعها جانباً[٣٨]

إنّ لديّ أسباباً عمليّة متساوية للاعتقاد أن عدد الكتب في مكتبتي زوجيٌّ، وعدم الاعتقاد ذلك. فإذا توَّجب عليَّ تعليق حُكمي، فذلك لأسباب معرفيّة.

القضية التفاعلية الأكثر معقولية – التي يتضمّنها روح مثال متسلّق الجبل الذي عرضه جيمس – هي قضية رايزنر Reisner الذي يقول إنّه على الأسباب العمليّة تحديد نتيجة الحكم vérdict في المحصلة (٣٩) حينما تتجاوز المنافع العمليّة، والحكم أو تعليق الحكم عتبة معيّنة. إنَّما، هل يعقل افتراض وجوب تغيّر المواقف المعرفيّة تبعاً للرهانات؟ فمثلاً، لو توافرت لديّ في ظرف معيّن، أسباب الاعتقاد أن ب، نفسها للاعتقاد أن لا – ب، لكن شيطاناً شرّيراً هدَّدني بالتعذيب حتّى الموت إذا لم أعتقد أن ب، فهل ينجم عن هذا أنه يجب عليَّ أن أعتقد أن ب، وأغيّر موقفي في تعليق الحكم[I]؟ هنا أيضاً، يبدو أنّ الأمر يقوم على الخلط بين امتلاك أسبابٍ عمليةٍ لإرادة الاعتقاد، وامتلاك أسباب الاعتقاد. ولا يحقّ للبداهيّ [صاحب التوجّه البداهيّ] أبداً إنكار وجود أسباب من النوع الأول، التي يمكن تسميتها إذا شئنا "الأسباب العملية للاعتقاد" إلّا أنّ هذا نوع من العبث اللغويّ: فقد يكون لهذه الأسباب، ككلّ الأسباب العمليّة، تأثير غير مباشر في سلوكنا (وهو دورها!) وفي اعتقاداتنا، لأنّ سلوكنا يؤثّرُ في هذه الأسباب العملية، لكن هذا لا يعني أن تتخطّى هذه الأسبابُ العملية الأسبابَ المعرفية، أو تتدخل فيها، أو تتراكب معها أو حتى تختلط بها.[II]

هذا النقاش كلّه حول قابلية قياس الأسباب، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأطروحة البراغماتية القائلة بعدم وجود هدف جوهريّ للاعتقاد، أو معيار للتصويب خاصّ بهذا الموقف. إذا قصد الذرائعيُّ القول إنّ اهتمامنا بالحقيقة ليس سوى **واحد من اهتمامات أخرى** تدفعنا إلى تكوين القناعات، فعليه أن يرفض أن يكون الاعتقاد أن ب هو هدفنا الوحيد للوصول إلى اعتقاد حقيقيّ. حتّى لو لم يكن الذرائعيُّ ملزماً بقبول قدرتنا السيطرة مباشرة على اعتقاداتنا،

I. هذه الحالات قريبة جداً من حالات "التمدد البراغماتي" التي درسها كل من جيريمي فانتل J.Fantl، وماثيو ماك غريث M.McGrath(١٠)

II. تظن ستيفاني ليري S. Leary أنها دحضت البداهية بقولها إن الأسباب العملية قد تؤدي إلى الاعتقاد. لكن البداهي لا ينكر هذا أبداً بالمعنى الذي يمكن لهذه الأسباب أن تكون أسباب إرادة الاعتقاد. ما ينكره هو أن تكون أسباباً للاعتقاد(١١)

فعليه على الأقل افتراض وجود ظروف تمكّننا من فعل ذلك بأنفسنا، وإن رأينا اكتساب هذه الاعتقادات مناسباً، فهذا أمر جيّد. لكنَّ الذرائعي سيجد نفسه عندئذٍ في حالة تناقض؛ لأنّ عليه القبول بأنه اكتسب اعتقاداً لأسباب نفعيّة (أداتيّة) - لأنّه قرّر أن يعتقد - ومن ثَمَّ فإنَّ هذا الاعتقاد ليس اعتقاداً بالمعنى العاديّ للكلمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، سيقبل بأنّه اكتسب بالفعل اعتقاداً عادياً. بتعبير آخر، عليه أن يفكّر في أنّ نتيجة محاكمته العقلية العملية التي تقود اعتقاده بوصفه اعتقاداً مطابقاً لمعيارَي الحقيقة والبداهة، وفي الوقت نفسه بوصفه "اعتقاداً" لا يلبّي هذه المعايير، ومن ثَمَّ بوصفه ليس اعتقاداً، لأنّ هذا الاعتقاد بطبيعته لم يتمَّ بلوغه لأسباب أخرى غير الأسباب الكافية، وأنّ الفاعل سيكون واعياً بذلك. هذه الصعوبة ليست شيئاً آخر غير ذلك الذي ورد في حجّة التجانس المستوحاة من ويليامز Wiliams[I]

هذا يعني أنَّ على الذرائعيِّ، في حالات التضليل الذاتيّ الإراديّ، أن يرفض القول إنّ الاعتقادات "تستهدف الحقيقي"، وتخضع لمعيار البرهان والمعرفة، وإنكار أنّها تتمتّع بسمة الشفافية. أو لنقل على نحو أكثر دقّة، على الذرائعيّ عدُّ هذه السمة خاصيّة نفسيّة عَرَضيّة محضة للاعتقادات. إلّا أنَّ الشفافية ليست سمة ظرفيّة للاعتقادات، بل سمة مكوِّنة لها، تقترن جوهرياً بمفهوم الاعتقاد وطبيعة الاعتقادات. من يزعم أنّ لديه اعتقاداً ولا يعترف بهذه السّمة، يعوزه في الحقيقة مفهوم الاعتقاد، لأنّه يفتقر بكلّ بساطة إلى وسيلةٍ يتعرَّف بها الشرط الذي لا يكون الاعتقاد من دونه صحيحاً. الفرق بين اكتساب الاعتقاد بالنظر إلى النوع "الخائب" (العملي) والحصول منه على النوع "الصائب" للسبب (المعرفي) مقترن بسمة الشفافية: حينما نتساءل ما إذا كنّا سنعتقد أن ب، فالجواب - ب أو لا-ب)- يفرض نفسه مباشرة، في حين تكون الأسباب العملية للاعتقاد دائماً غير مباشرة. الذرائعيّ يحاول تجاهل غياب التناظر هذا، لكنّه لا يستطيع ذلك فعلياً. والنتيجة، إمَّا أن يفشل في إبراز أكثر الخصائص أهميةً لمفهومنا للاعتقاد، وإمَّا عليه رفض سمة الشفافية. إنَّها، في الحالة الثانية، سيكون هذا على حساب تصوّر غير متجانس تماماً لفكرة الاعتقاد. لأنّ الأسباب المعرفية الكافية هي الأسباب "الصائبة" وحدها - أو الأسباب الصحيحة فقط- للاعتقاد(٤٣).

I. دفاع شاه Shah عن البداهية يقوم أساساً على إعادة صياغة حجة ويليامز هذه(٤٢)

حجّة الشفافية المقترنة بفكرة أنّ الاعتقاد محكوم بمعايير معرفيّة فقط، تعود إلى فكرة وجود ماهيّةٍ للاعتقاد بمعزل عن هيئته الاستعداديّة dispositionnel ودوره في الفعل. يمكن للذرائعيِّ أن يعترض هنا بأنه لا يرى لماذا لا تكون بعض الاعتقادات بمنزلة رغبات أو آمال، ومن ثمَّ تقترنُ بمعايير أخرى أو لا تقترن بأيّ معيار؟ لماذا لا يكون مفهوم الاعتقاد مُبهماً، يسمح ببعض الحالات الوسيطة حيث يتفوّق الاستعداد للتصرُّف على معيار الحقيقة[I]؟. يتّضح هنا أنَّ ما يمكن للذرائعيّ تسميته "اعتقادات" ليست كذلك، وفقاً لمعيار الحقيقة. إن ألحَّ في الحديث عن تطلّعات دينية بدلاً من الحديث عن اعتقادات، وتوقّعات أو انفعالات دينية، فلا بأس في قبول هذه النقطة. إنَّما، في هذه الحالة، لا يمكننا الزعم بتقديم حجّة ضدّ البداهية. كلّ ما في الأمر أننا غيَّرنا الفاعل وارتكبنا خطأً منطقياً. الحجّة الحقيقية ضدّ البداهية المعيارية يجب أن تكون قادرة على جعلنا نقبل بأنّ الاعتقادات يمكن أن تكون محكومة بمعيارَي الحقيقة والبرهان، وأن تتمكّن الأسباب العمليّة من موازنتها. إذا كانت مثل هذه الحجّة ترفض مباشرة وجود هذه المعايير، فعليها أن تتوقَّف عن الحديث عن الاعتقادات. وهذا في الحقيقة موقف الإيمانيين fidéistes والعاطفيين في موضوع الدين.

٤. هل تنطبق معايير الاعتقاد على الإيمان؟

لا يعدُّ الاعتراض الذرائعيّ الأداتيّ أكثر الاعتراضات شيوعاً على البداهية مع أنّه يستخدمه في أغلب الأحيان لخدمة أدواته الحِجاجية argumentaire. وهو الاعتراض الذي سبق أن أطلقت عليه اسم الاعتراض الاندماجي assimilationniste الذي يقول بوجود مواقف كثيرة نسمّيها "اعتقادات"، ونراها مُسوَّغة تماماً، وليست غير عقلانية، وأنه إذا أردنا تطبيق المقاييس البداهية الدقيقة، يجب ألَّا نعدّها مباحة permissibles. وما أكثر الأمثلة على هذا، بدءاً بتلك التي يدفعنا فيها انحيازنا إلى أقربائنا وأصدقائنا إلى تجاهلها عن طيب خاطر. فحينما تُقدّم إلينا معطيات تسعى إلى بيان أن أحد أصدقائنا أو أقربائنا مذنب بجريمة قتل،

I. هذا روح التصور الاستعدادي للاعتقادات.

فإننا نميل إلى عدم قبولها[٤٤]. هذه الاعتقادات بحسب تعبير فرانكفورت Frankfurt، تعود إلى أسباب عاطفية، وتقوم في أغلب الأحيان على أساس انفعالي[٤٥]، وغالباً ما تُجمع تحت مقولة **الثقة**؛ إننا نثق بأقربائنا. الأستاذ يثق بالتلميذ كي يحسِّن أداءه، والجنود بضباطهم، وما إلى ذلك. مثلاً، يجتمع زملاؤك في محاضرة مسرحيّة في شكل دائرة فيقذفون بك في الهواء ويتلقونك بين أذرعهم: فتتعلم الثقة والسيطرة على خوفك. هكذا يقوم عدد من اعتقاداتنا على الثقة، أو على أركان من مواقف الثقة[٤٦]. الثقة، كما توصف في أغلب الأحيان، ليست نمطاً من الاعتقاد أن، أي الاعتقاد القضويّ propositionnelle؛ بل هي نمط من الاعتقاد ب، أي الاعتقاد الشخصيّ، أو الموجّه نحو أشخاص، وأملاك، أو ماهيّات مثل النظريّات أو المُثُل التي نعزو إليها قيمة معيّنة: نعتقد بلينين، أو بهتلر، أو بماو تسي تونغ، أو بكاسترو؛ كما نعتقد بحسن الطالع، أو باليد اليسرى في الملاكمة، أو بنظرية النسبية، أو بوجود مؤامرة من حياكة المستنيرين illuminati[٤٧]. الاعتقادات المُكتسبة أو التي ينقلها الآخرون غالباً ما يقال إنّها تقوم على موقف مثل الثقة. والثقة، خلافاً للاعتقاد، مشفوعة تماماً بأسباب عملية، لأنّها تفترضُ وجود علاقة شخصيّة وقرار. ومن المعقول تماماً أن نقول، حينما نكون واثقين بشيء ما، أو بأحدهم، إنّنا نوازن الأسباب المعرفيّة بالأسباب العمليّة: مثلاً، أرى جيّداً أنّ هذا الشاب الغرّ (الذي ارتكب أخطاء وسيرتكب غيرها) ليس موضع ثقة كاملة، لكنّي أثق به، ومن ثمَّ فإني أمنحه ثقتي. بهذا المعنى، هناك "اعتداء ذرائعيّ" على الثقة لا نجده في حالة الاعتقاد. لمَ لا يدخل الإيمان foi ضمن هذا المجموع من المواقف غير البداهيّة التي إذا تعلَّق الأمر بها يسمح بالاعتقاد من دون الخضوع لمبدأ كليفورد؟

إحدى المسائل التي يطرحها موقف **الاعتقاد ب**... أو الثقة، هي مسألة معرفة ما إذا كان مستقلاً عن المقاييس البداهية. الاختلافات هنا مثيرة. **الاعتقاد ب**... لا يستهدف الحقيقة، بخلاف **الاعتقاد أن**... لأنه ليس علاقة بقضية حقيقية أو مغلوطة؛ ولا يقوم على البداهة evidence أو البرهان، ولا يبدو أنه يستجيب لمقاييس معرفية (بل لمقاييس عملية، أو عاطفية، أو شخصية). لكنَّه ليس أعمى، بمعنى أنه بلا أسباب. فقد أميل إلى الوثوق بشخص يرتدي زيَّ منطقة التيرول ليدلّني على الطريق إلى كلاغنفورت Klagenfurt في النمسا أكثر من ميلي إلى الوثوق بسيّدة ترتدي ملابس غريبة، وفق طريقة كارمن ميراندا Carmen Miranda. وإذا

لم تكن الثقة في حاجة إلى براهين، فإنّ الكفَّ عن الثقة غالباً ما يقوم على البراهين: حتّى وإن كان يسوع قد توقَّع خيانة يهوذا، فقد انتهى به الأمر إلى **رؤيته** وهو يخونه. لا ينهض الاعتقاد "ب" على موضوع قضويّ objet propositionnel، لكنه غالباً ما يقترن بجملة من القضايا تؤكّده أو تدعمه. الاعتقاد بأمريكا، مثلاً، هو الاعتقاد بهيمنة صناعتها، ومتانة مؤسَّساتها، واندماج شعبها ووطنيته، وقيمها الراسخة، إلخ. من دون أن تكون القائمة محدَّدة. يمكننا ترجمة أو تعريف الاعتقاد ب بقائمة من القضايا، لكن بعضها على الأقل ضروريّ. إذاً، ليس مؤكّداً أنّ الاعتقاد الإلهيّ théiste (بالله) مستقلّ تماماً عن قضايا (الاعتقاد أنّ الله موجود؛ وأنّه يتمتَّع بهذه الصفة أو تلك). ربّما يقترن الاعتقاد ب... بمضامين خيالية أكثر من اقترانه بمضامين قضويّة. الأبديّ [الله] هو راعيَّ، يقودني إلى المراعي الخضر: يجب أن أعرف ما هو الراعي، وأن أتخيَّل تلك المراعي، أي أن يتَّجه خيالي نحو تصوّرات ومضامين إدراكيّة بحدودها الدنيا. ومن ثمَّ ليس واضحاً أن يكون في مقدورنا فصل الثقة عن الاعتقاد.

تبرز الصعوبة نفسها حينما ننظر في ما سمّته التقاليد الفلسفيّة، بدءاً بريد Read حتَّى فيتجنشتاين، "اليقينيات البدائيّة"، وهي مواقف تبدو لها علاقة بمقاييس معرفيّة، لكنّها بحسب الأوصاف المعتادة، لا تقوم على معطيات أو براهين. بهذا المعنى، نتحدَّث عن اعتقادات أساسيّة مثل يقيننا بوجودنا فوق الأرض، ونتنفَّس، ونحمل أسماء، أو أننا كائنات بشرية[1] هذه الاعتقادات، كما ترى تلك التقاليد، لا تتطلَّب مسوّغات أو براهين، وكلّ محاولة لتسويغها أو إيجاد أساس لها تصطدم بأمور عبثية، لأنّ غالبيتها غير صريحة من جانب، ولأنّ مطالبتها بأسباب أو بمسوّغات معرفيّة لا معنى لها من جانب آخر. وتوجد مجازات عدَّة تهدف إلى بيان مكانة هذه اليقينيات: "الأرض sol"، "رواسب sédiments"، "طبقات strates"، "أساس base"، "دعائم piliers"، "بُنى structures"، "مفاصل charnières"، "محكّات pierres de touche" ومع أن المواقف المعنية التي يتخذها الفلاسفة الذين يتحدَّثون عنها ليست اعتقادات أو آراء، كما أنّها ليست معارف، إلّا أنَّ لها صلات بمواقف معرفيّة مثل: افتراض قضايا أو مبادئ وعدّها متحقّقة وقبولها. وقد وصفها

1. يسميها هوسرل "urglauben"، وأورتيغا "creencias" في مقابل "Ideas"، أما فيتجنشتاين فيسميها "Gewisssheit"(٤٨)

(فيتجنشتاين بنحو خاص[49]) بحسبانها تجريبية وحادثة contingentes في الوقت نفسه (قد تكون مغلوطة إذا تغيَّرت أشكال حيواتنا)، ومسبقة، لأنّ منظوماتنا الاعتقاديّة افترضتها مسبقاً، وليست جزءاً منها بالنسبة إلينا كمواطنين عاديين. ليس من شأن القضايا التي تتكوَّن منها موضوعات هذه المواقف، كما يقول فيتجنشتاين أيضاً، أن تكون صحيحة أو خطأ، ومن غير الممكن التحقّق من حقيقتها أو الشكّ فيها: لأنَّها بطبيعتها تستبعد الشكّ. إنّ لها مكانة المسطرة، والقاعدة العامّة، والمعايير التي تحكم الاعتقادات والمعارف، وليست جزءاً من مجال هذه المعارف. إنها جزء من "قواعد grammaire" فكرنا المعتاد، لكنّها ليست جزءاً من "نطاق الأسباب"

لقد تمَّ التلميح إلى أنّ الاعتقادات الدينية، ولا سيّما التوحيديّة théistes منها، يمكن أن تُعدَّ بمنزلة "قضايا مفصليّة" بهذا المعنى. فقضية مثل قضيّة "الله موجود"، وقضيّة "لي يدان"، أو "لم أذهب قطّ إلى القمر"، لا يمكن أن تكون صحيحة أو خطأ، ومسوَّغة أو غير مسوّغة، بل قد تكون معياراً، أو قاعدة لسيطرة قناعات المجال الدينيّ[50]. وقد فُسِّر موقف فيتجنشتاين حول الدّين بوصفه نمطاً من الإيمانية[51] fidéisme. إنَّما، مهما كان التفسير الصحيح لهذا الموقف؛ فكيف يمكن أن تكون محكومة بمعايير معرفية مثل معايير الحقيقة أو معايير المعرفة إذا كان للاعتقادات الدينية مكانة اليقينيات البدائيّة؟ وكيف لها أن تكون كذلك إذا لم تكن صحيحة وغير خطأ، وغير قابلة للاختبار، أو ليست غير قابلة للاختبار؟ المعايير المعرفية بطبيعتها عامّة ومجرَّدة، في حين "القاعدات النحوية"، بما فيها تلك التي تحكم اللغة الدينيّة، خاصّة ومحلّية وسياقيّة بطبيعتها. ولئن كانت القضايا المفصلية هي نفسها معايير في أغلب الأحيان، كما يقول فيتجنشتاين، فهي متعدّدة تعدُّد الحالات التي نستخدمها فيها. هذا يعني أنّ هذه المعايير سياقية، وترتبط بنوع السؤال والحالة المعنيّة. كثير من المؤلّفين يقولون إنّ القضايا المفصليّة ترتبط بتصوّرات schèmes للفعل تخصّ الكائنات البشريّة بوصفها تنتمي إلى نوع بيولوجيّ، وبممارسات اجتماعيّة مشتركة أكثر من ارتباطها بمعتقدات ومعارف. إنَّما، إذا كان هذا هو الحال، فكيف يمكن لقضايا مفصليّة مثل "لديَّ يدان"، أو حتّى "الله موجود"، إذا صحَّ التشبيه، أن تكون معاييرَ تحكم أو تضبط اعتقاداتنا التجريبية العادية، أي اعتقاداتنا الدينية؟ إنّها غير قادرة على هذا؛ لأنّهما نوعان من المعايير المختلفة جذرياً، وتخلو من

المضامين والمنازل statuts القابلة للمقارنة. إنّما، كيف يمكن للأولى أن تشكّل "قاعدة base"، و "أرضيّة sol"، أي أساساً للثانية؟ إذا لم تكن الاعتقادات الدينية ناشئة عن معايير معرفيّة، فلا بدَّ عندئذٍ، من الكفِّ عن الحديث عن **إبيستيمولوجيا** خاصة بالاعتقاد الدينيّ. إنَّ علاقتنا باليقينيات البدائيَّة عبارة عن علاقة ثقة، أي علاقة إيمان، لكنّها لا تقوم على أيِّ شيء معرفيّ، هذا إذا نظرنا إلى اليقينيات البدائية بالمعنى الذي رمى إليه فيتجنشتاين. الإبيستيمولوجيا التي لا تسعى إلى تحديد كيف يمكن لاعتقاداتنا أن تكون معارف هدفها الحقيقة ليست إبيستيمولوجيا. ربّما تدخل في إطار الأحكام الأخلاقيّة éthique، أو الأنثروبولوجيا، أو أن تكون كتاباً في الحكمة(٥٢).

دعونا نُجِزْ ما يقوله الذرائعيّون والإيمانيّون وأصحاب التصوّر "النحويّ" للاعتقادات، بأنّ ثمَّة مواقف مثل الثقة واليقين البدائيّ، أو الإيمان تحتلّ، في تصوّرنا المفهوميّ مكانة خاصّة تُخرجها طبيعتها من المقاييس البداهية المعتادة التي نخلعها على الاعتقاد العاديّ. يمكن أن نستخلص من هذه الاعتبارات حجّة شرطيّة: **إذا** كانت الذرائعيّة والإيمانيّة والتصوّر النحويّ كلّها تستند إلى فكرة أنّ الاعتقادات الدينيّة محكومة بمصالحنا العمليّة، ومواقفنا الإيمانيّة أو اعتقاداتنا البدائيّة، فلا يمكن لهذه التصوّرات قبول أن تكون الاعتقادات الدينية بمنزلة اعتقادات فعليّة، لأنّها غير قادرة، بل لا ينبغي لها الانطلاق من المبدأ القائل إنَّ الاعتقادات محكومة بمعايير معرفيّة، وإلّا وُسمت بعدم التجانس. فهذا يجعل الاعتقاد الدينيّ غير ذي فائدة أو فارغاً، لأنَّ ما يعالجه عبارة عن مواقف لا تقوم على تقييم معرفيّ، وليست موجَّهة فعلياً نحو قضايا، ولا هي صحيحة أو مغلوطة. هنا نعود إلى التباس فكرة الاعتقاد، الذي يعني تارةً حالة خاصّة بقضيّة معيّنة، وطوراً يعني شيئاً آخر، أي إيماناً لا يحكمه العقل. من هنا يجب على أصحاب التصوّر الإيمانيّ الاختيار: إمَّا إخراج الإيمان من أيّ معيار معرفيّ وتغيير الموضوع، وإمَّا العودة إلى نمط من البداهية، ومن ثمَّ الوقوع في خطر العجز عن تقديم البراهين.

أمَّا التصوّر "الهدّام" للاعتقاد الذي تحدَّث عنه راسل Russel، فيقتضي عدم وجود اختلاف بين الاعتقادات الدينية والاعتقادات العادية أو العلمية، لأنّها تخضع كلّها لمعايير الاعتقاد. الاعتقادات لا تسعى وراء الحقيقة فحسب بل وراء المعرفة أيضاً. الاعتقاد ليس معرفة، لكن معيار السبب الكافي يقتضي أن يستجيب الاعتقاد إلى أسباب كافية، ويجب أن

يتحوّل إلى معارف عامة savoir. من المؤكّد أنه توجد اعتقادات هشّة وقلقة، وإيمانها ضعيف بالله، وشكّاكة، لكنّك ترى أنّ غالبية من يسكنهم الإيمان ذوو اعتقاد متين، ولا يتتابهم الشكّ في ما يعتقدون. إنّهم يعتقدون أنّهم يعرفون، ولا يعدّون اعتقادهم الدينيّ مجرّد فرضيّة. فينجم عن هذا أنّهم يخاطرون بالوقوع في الخطأ حتّى إن كانت القضيّة، خلافاً للعلماء، أنّهم لا يبدون مستعدّين للتخلّي عن اعتقادهم إذا بيّنا لهم أنّ اعتقادهم هذا يقوم على معطيات ضعيفة، أو لا يقوم على أيّ معطى أبداً.

إنّ مسألة معرفة ما إذا كان الاعتقاد الدينيّ يستند أو لا يستند إلى أسباب كافية، غير مطروحة لدى المؤمن حينما **يكوّن** اعتقاده- فهو لا يشكّ في أنّ اعتقاده هذا غير أكيد - ويرى أنّ أسباب اعتقاده كافية، وما كان له أن يكوّنه لو لم يكن الأمر على هذا النحو؛ ولا يوجد اختلاف حول هذه النقطة بين المؤمن الدينيّ وخصمه التنويريّ Aufkmärer باستثناء فارق صغير هو أنّ المؤمن - إذا كان من النوع البداهيّ - يقدّر أنّ لديه أسباباً **صائبة** تدفعه إلى الاعتقاد بالله، في حين يرى غير المؤمن أنه يفتقد هذه الأسباب. إلّا أنّ مسألة معرفة ما إذا كان يمكن للاعتقاد الاستناد إلى أسباب كافية، تطرح نفسها حينما يتعلّق الأمر، لدى المؤمن، **بتأكيد** اعتقاده إزاء معطيات مخالفة أو أسباب ضعيفة[1] في هذه المرحلة الثانية تأتي مسألة ما إذا كان قادراً على الاحتفاظ باعتقاده على الرّغم من بداهة العكس. هنا تتدخّل غواية الذرائعيّ أو الإيمانيّ - أي غواية "اعتقادٍ" لم يعد يستجيب إلى معايير الاعتقاد أو إلى اختبار الشفافية. كثير ممّن يريدون الإبقاء على سحر الإيمان القديم، أو إعادة سحر الإيمان في عالمنا المُعَلمَن sécularisé [الدنيوي] يغريهم هنا الرد الذي ينطوي على القول إن على المؤمن "أن يمارس لعبة أخرى" مع الاعتقاد والتخلّي عن مقاييس التنوير Aufklärung. هنا يريد الذرائعيّون الجدد والإيمانيّون الجدد أن يقولوا بوجوب تأسيس الإيمان على مقاييس مختلفة. فإن كانوا يقصدون القول إنّ ما يصحّ في العلم أو في الحياة اليوميّة لا يصحّ في حالة الدين، فهم يتبنّون نمطاً من عقيدة الحقيقة المزدوجة المعروفة تاريخياً بأنّها تعود إلى **ابن رشد**. وهنا السؤال: هل التعدّدية والذرائعيّة المعاصرتان نمطان من أنماط الفلسفة الرُّشديّة؟

---

1. أشار C.S. Lewis على نحو جيد إلى هذا التمييز في النص الذي أوردناه سابقاً(٥٣)

أمّا البداهية المعيارية فتبدو صارمة ومتزمّتة، كبداهية كليفورد، حتّى لو لم تتّخذ شكل الأحكام الأخلاقية للاعتقاد القائمة على الواجبات المعرفية. ألا يعني هذا، كما يقول باسكال، أنّ الإيمان créance لا يقوم على سبب غير عقلانيّ، لذلك هو ممنوع من دخول مملكة الاعتقادات؟ لماذا لا يوجد إلى جانب الاعتقادات المشروعة bona fide إذا جاز القول - اعتقادات قد يكون لها أسبابها، حتّى لو لم تكن مطابقة لمعايير الاعتقاد؟ ألا يمكننا تصوّر وجود بداهية مسكونيّة œcuménique تقبل بوجود وسيط بين الاعتقادات المطابقة للدرب الرفيع للبرهان وتلك التي تتبع الدرب الوضيع للقبول (بحسب عبارات باسكال)؟ فيما يتعلّق بالاعتقادات الدينية، يتّهم الذرائعيّون الجدد البداهيين بالخطأ في تصنيف الاعتقادات الدينيّة، وفي مطابقة الاعتقاد للمقاييس النظريّة التي يعتمدها العلم، عبر التعامل مع الاعتقادات الدينيّة بوصفها نظريّات محتملة (بتفضيلهم العنصر الكونيّ للدّين)؛ لكنّهم يقولون لنا إنّ الاعتقاد الدينيَّ لا يشبه الاعتقاد بحقيقة نظريّة فيزيائيّة؛ لأنّه ليس نظريّاً، ولا عملياً. الدّين ليس مجرّد مدوّنة من الاعتقادات، بل مجموع من الممارسات والطقوس يدمج الناس في طوائفَ حياتية وإيمانية. إنَّ ما "يعتقدونه" مهمّاً في مجال العقائد dogmes - كقولهم من الأفضل أن يُبعث عيسى وأن يتّخذ الله من محمّد نبياً - لكنّه ليس أساسياً إذا توقّفنا عند الشعور الدينيّ الموجّه نحو الإلهيّ، مهما كانت الطريقة التي يعبّر عن نفسه من خلالها. لو اعتمد الذرائعيُّ الجديد، أو التوجّه الإيمانيّ (الإيمانية) هذا المسار الفكريّ، فلا اعتراض على ذلك: فهم لا يتكلّمون، في الحقيقة، عن الشيء نفسه الذي يتحدَّث عنه البداهيُّ. إنّما، هل الأمر فعلاً على هذا النحو؟ إنّهم يعتمدون معياراً عامّاً مزدوجاً: فمن جهة، يريدون الاستمرار في الحديث عن اعتقادات وإعطاء مضمون للإيمان، وإلّا فإنّهم يخاطرون في عدم القدرة على التمييز بين اللاهوت والشعر، وبين الاعتقاد ببابا نويل والاعتقاد بإله الإنجيل أو إله القرآن، لكنّهم من جهة أخرى يريدون الحفاظ على مبادئ الإيمان- وإلّا لمَ اختلفت دياناتهم؟ لم يستخلص جون هنري نيومان J.H.Newman، أحد أكثر الإيمانيين تماسكاً في تاريخ الكنيسة، من تصوّره للقبول بأنه ينقذ المسيحيّ من إيمانه[٥٤]. ومثله باسكال أيضاً. إذا قبل الذرائعيُّ الجديد والإيمانيّ الفرع الثاني من البديل، فعليه القبول بوجود اعتقادات دينيّة. وهنا يكمن اعتراض البداهيّ، كما فعلتُ هنا، على المعنى الذي يعطيانه لكلمة "اعتقاد" لأنّهما يعدّانه غير

متماسك. أمَّا الإيمانيّ المنطقيّ فلا يلعب على هذا التناقض، إنّه يقبل، كالبداهيّ، إمَّا أنَّ هناك أسباباً معرفيّة قويّة تدفع إلى الاعتقاد، وإمَّا لا توجد أسباب على الإطلاق. لهذا، كان نيومان فيلسوفاً حقيقيّاً، ولم يكن الذرائعيّون الجدد الدينيّون كذلك.

لا يمكن لغير المؤمن قبول المخرج الذي يقدِّمه الذرائعيُّ؛ فهو غير مؤمن، ليس لأنّه يتبنّى معنى آخر لكلمة "اعتقاد"، أو لأنّه يلعب لعبة أخرى، وفق قواعد أخرى، بل لأنّه على **خلاف** مع المؤمن. وحيثما يعلن المؤمن عن قبوله فهو يطالب بحقّه في تعليق حكمه، أو **بعدم الاعتقاد** كما يقول بيرس Peirce:

> إنَّ القول بوجود شيء حقيقيّ في اللاهوت، وبوجود شيء حقيقيّ في العلم نوع من العبث المُدان [الملعون]. إنَّما، من الصحيح تماماً أنَّ الاعتقاد الذي يفيدني في شؤوني العمليّة، مثل ديني، قد لا يتَّفق مع قضيّة يطلب إليَّ منهجٌ علميّ سليم قبولها مؤقّتاً في بحثي المنهجيّ. ثمَّ إنَّ هذه القضيّة أو تلك يمكن تعديلها من دون شكّ، لكن كيف؟ أو أيّهما أقرب من الأخرى إلى خلاصتي النهائية؟ لا أستطيع الإجابة، لأني لست نبياً ولا ساحراً(٥٥)

القسم الثاني

نجاحاتُ الرذيلة الفكريَّة

IV. الأحكامُ الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد والفضيلة الفكريَّة

١. من الأحكام الأخلاقيَّة الأولى إلى الأحكام الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد

لقد عملتُ على تمييز الأحكام الأخلاقية الأولى للاعتقاد، التي تهتمّ بطبيعة المعايير الخاضعة لموقف الاعتقاد، من الأحكام الأخلاقية الثانية التي تنطوي على تطبيق هذه المعايير على تكوين الاعتقادات، ومسار البحث المنهجيّ وحياة العقل intellect. أولاً، إنَّ توضيح ماهية المعايير المعنية أو التصريح عنها شيء، وكيفية ضبطها لاعتقاداتنا وتوجيهنا في التفكير شيء آخر. إنَّما، ما الشكل الذي يمكن أن يتّخذه هذا التنظيم أو الضبط régulation؟ لقد رأينا أنه لا يمكن لهذه المعايير اتخاذ نمط الأوامر والتعليمات الصريحة أو الإلزام، كقولنا: "مهما كانت الظروف، عليك ألّا تعتقد إلّا بما هو حقيقيّ"، أو كما يقول كليفورد: "نخطئ جميعاً حيثما كان، ودائماً إذا أسّسنا اعتقادنا على معطيات غير كافية"؛ ولا تتخذ هذه المعايير نمط التعليمات الشرطيّة نحو: "في الظروف س، كوّن القناعة أن ب" لا يمكن ضبط الاعتقادات إلّا في إطار تعَلُّمٍ ضمنيّ يقوم على الاستعدادات، وبناء على تجلياتها في السلوك والأفعال، وفي إصدار الحكم وتكوين الشخصيّة. ومن الناحية التقليدية، فإنّ موقعها ليس في نظرية الواجبات المعرفية، بل في نظريات الفضائل، وبنحو خاصّ الفضائل الفكريّة.

هذا التمييز بين المعيار وضبطه يذكّرنا بالتمييز الرواقيّ stoïcienne الكلاسيكيّ، كما عرضه شيشرون مثلاً في دراسته: **غايات الخير والشرّ** ففرز في البداية الواجبات المرتبطة "بالحدود القصوى للحسنات" ("Fine bonorum") من التعاليم التي من شأنها رسم مسار الحياة [...] وميّز إلى جانبها الواجبات "الكاملة" perfectum officium، أو الفعل الصائب أو الصحيح Katorthoma، والواجب "المتوسّط" medium officium أو

("الوسيط meson") المرتبط بأفعالنا الفعليّة[1] الردّ على الأول بأفعال صائبة، والردّ على الثاني بأفعال فاضلة قابلة للتوضيح أمران متمايزان١ أودُّ هنا القول إنّ هذا الانتقال من الواجبات "التامّة" أو ممَّا هو صائب أو ما "يحقّ" لنا فعله، إلى أسباب فاضلة، له معادلهُ في المجال المعرفيّ أو الإدراكيّ. إنَّه يتَّخذ شكل نظرية للفضيلة الفكرية. الأحكام الأخلاقيّة الأولى هي نظريّةُ معاييرِ الاعتقاد وأسبابه بمعزل عمّا يجب علينا اعتقاده في الظروف الخاصَّة. أمَّا الأحكام الأخلاقية الثانية، فهي نظريّة ما هو صائب للقيام بالبحث المنهجيّ بوصفه موجّهاً نحو الخير المعرفيّ والفضائل التي تشجّع عليه.

إنَّما، هذا الانتقال، وهرمية المستويات التي يقوم عليها، ليس بديهياً، لأنه يطرح قضيتين على الأقلّ: الأولى هي قضيّة معرفة العلاقات القائمة بين المُحقّ juste أو الواجب devoir من جهة، والنافع bien من جهة أخرى على المستوى المعياريّ "للواجب التام perfectum officium" لكن لمن الأفضليّة بين الصائب bien والمُحقّ juste؟ القضية الثانية، وهي مقترنة اقتراناً وثيقاً بالأولى، هي قضية معرفة ما إذا كانت الفضيلة تعني التصرُّف أو – في الحالة التي تهمّنا – الاعتقاد بحسب ما هو مُحَقّ أو ما ينبغي لنا فعله أو اعتقاده، أو في التصرُّف أو الاعتقاد بحسب الصائب أو من أجل الصائب (ومن أجل الرذيلة في الوقت نفسه). هاتان القضيّتان تطرحان نفسيهما، لأنّ الأحكام الأخلاقيّة الوجوبيّةéthique déontologique والأحكام الأخلاقية القيمية éthique axiologique لا تتمتعان بالبنية نفسها، ولأنّ الفكرتين المعنيتين لا تحملان المعنى نفسه. هل الفرد الفاضل (يعتقد) بما يجب عليه الدفع إلى "الاعتقاد"؟ ألا يمكننا التصرُّف بدافع الواجب، لكن من دون فضيلة (ناهيك عن حالات نتصرَّف فيها امتثالاً لواجبنا، وليس امتثالاً للواجب كما يقول كانط)؛ وبالعكس، ألا يمكن

---

1. ورد المقبوس باللغة اللاتينية، لكني سأكتفي بترجمته العربية: "أظن أن بوسعنا وصف الواجب الكامل بـ "الحق" بما أن اليونانيين يطلقون عليها اسم kathartoma، أما الواجب العام فيطلقون عليه اسم (kathèkon "meson") ويعرفونه على النحو الآتي: "ما هو حق يعرفونه بوصفه واجباً تاماً"، أما الواجب الوسيط فيقولون إنه كل ما يسوغ "العقل المحتمل" (ratio probabilis) سبب كونه منجزاً" (شيشرون De finibus bonorum et malorum 1, 8, 11-13).
أما كانط فيميز مذهب الحق، القائم على نظرية الواجب عن مذهب الفضيلة. ثمة آثار لهذا التمييز في الفلسفة المعاصرة، مثلاً في التمييز الذي يقيمه بروم Broome بين الأسباب "التامة" و"الأسباب فقط"، أو في كتابه طبعة 2013 بين أسباب ظرفية pro tanto والأسباب الجزئية pro toto (اقرأ أعلاه الأسباب الظرفية)[٢]

أن نكون فاضلين ونتصرّف بعكس ما يمليه علينا الواجب؟ ثمّة قضية مشابهة لتلك التي طرحها سقراط على أوتيفرون "(هل التقيُّ محبوب من الآلهة لأنّه تقيّ، أو أنه تقيّ لأنّه محبوب من الآلهة؟[٣]") تطرح نفسها حول أفضلية القيم والفضائل من جهة، والأسباب والمعايير من جهة أخرى. هل الفعل فاضل لأنه مطابقٌ لما لدينا من أسباب تدفعنا إلى إنجازه، أو أنه مطابق للأسباب لأنه مقبول valable وفاضل؟ هذه الأسئلة، وهذه الصراعات بين الأحكام الأخلاقيّة الوجوبيّة والأحكام الأخلاقيّة النتيجيّة conséquentialistes تحتل مركز نظريّات فضائل الأحكام الأخلاقيّة، كما تحتلّ مركز الفضائل الفكريّة أيضاً[٤].

للأفكار المعيارية، بالمعنى الواسع، ثلاثة أنواع: أفكار **قيميّة** (تتعلّق بالقيم)، **ووجوبيّة** déontiques، **ومعياريّة** بالمعنى الضيّق (تتعلّق بالواجبات والفروض) وتقوم على **الأسباب**. إحدى المسائل الأساسيّة لنظريّة الأحكام الأخلاقيّة (أو بالأحرى ما وراء الأحكام الأخلاقيّة méta-éthique) هي معرفة أيّها له الأفضليّة. وهي قضيّة ما فتئنا نجدها ونحن نصوغ الأحكام الأخلاقيّة الأولى للاعتقاد، ولا سيّما حينما كان الأمر يتعلّق بمقابلة البداهية مع النتيجيّة الذرائعيّة. في الفصول السابقة قبلت بالتصوّر "بديل" القيم، الذي ينبغي بحسبه أن تتمكّن المفاهيم المعياريّة من التعبير عن نفسها من حيث فكرة **السبب**. لكنّي لم أنخرط في الصيغة الأقوى لهذا البرنامج القائل إنّ جميع المفاهيم المعيارية يجب أن تُعَرَّف أو تُردَّ على نحو مفيد إلى مفهوم السبب. وأجزتُ فقط وجود أفضليّة لفكرة السبب على الأفكار المعيارية الأخرى، وعلى وجوب أن تتمكّن النظريّة المعياريّة من التعبير عن نفسها وفقاً لهذه الفكرة. ونجد تعبيراً أنموذجياً عن هذه الفكرة بصيغة قويّة لدى جوزيغان راز J.Raz، في سبيل المثال:

> تنطوي معيارية كلّ ما هو معياريّ على طريقة ارتباط هذا المعياريّ بالأسباب أو بعرضِهِ لها. وتنطوي معيارية القاعدات، أو السلطة، أو السلوك الأخلاقيّ، مثلاً، على الطريقة التي تكون من خلالها القاعدات أسباباً لنوع معيّن، وعلى أن تكون التوجيهات التي تستخدمها سلطة مشروعة أسباباً، وفي أن تكون الاعتبارات الأخلاقية أسباباً مقبولة بحيث يكون التفسير النهائيّ للمعيارية تفسيراً لماهية السبب[٥].

إلّاأنَّ أطروحة البديل relais أو ما يطلق عليه بارفيت Parfit اسم "أُصولية الأسباب fondamentalisme des raisons"[٦] لا تحتاج إلى اتّخاذ هذه الصيغة الاختزاليّة؛ ويكفي أن

نُجيز وجود علاقة دائمة وارتباط مشترك بين المفاهيم الخاصّة بالمعايير، والقيم والأسباب. هذه المسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقضيّة الأنطولوجيّة: هل تُعدُّ المعايير والأسباب والقيم سمات لمواقفنا المُعبّرة عنها، أو صفات موضوعيّة للأشياء؟ وقد قبلتُ بهذا الارتباط المتبادل بين الأسباب وبموضوعيّته. إلّاأني لن أقدّم، في هذا الكتاب، حججاً مُفَصَّلة تدعم هذه النزعة الموضوعيّة وتلك المعيارية على نحو عامّ، لكنَّني أدافع عنها مع ذلك لصالح المعياريّة المعرفيّة، وأعدُّ الحجج الواردة في الفصول السابقة لصالح التمييز بين الأسباب الخائبة والأسباب الصائبة في مواجهة الاعتقاد الحرِّ، وضدّ الذرائعيّة والذرائعيّة الجديدة من أجل حجج لصالح موضوعيّة المعايير والأسباب المعرفيّة[I]

حينما يتعلَّق الأمر بالأحكام الأخلاقية للاعتقاد، وبالأحكام الأخلاقية الفكرية، فإنَّ المسألة التي تُشغل بالنا هي مسألة معرفة ماهية العلاقة القائمة بين فكرتَي المعايير والسبب من ناحية، وفكرَتي القيمة والفضيلة من ناحية أخرى. دعونا نذكِّر بالأفكار الأساسية المطروحة في الفصول السابقة.

يجب، أوّلاً، أن نميّز تصوّراً لمعايير الاعتقاد والمعارف عن تصوّر لأسباب الاعتقاد. وبعد هذا، علينا أن نفرز نظريّة الأسباب عن نظريّة الفضائل الفكريّة. في هذه الحالة أو تلك، فإنّ الانتقال ليس حتمياً. إنّما الصورة الكليّة التي أودّ طرحها هنا بالغة الهرميّة hiérarchique ومستوحاة، تقريباً، من النظرية المحضة للحقّ كما تحدَّث عنها هانز كيلزن Hanz Kelsen حيث تحتلّ المعايير الأساسية القمَّة، ثمَّ تأتي بعدها المعايير المُشتقَّة والتطبيقيّة على نحو متعاقب(٨)، هذا بالإضافة إلى التمييز الرواقيّ بين الواجبات التامّة والواجبات المتوسّطة.

المعايير المجرَّدة والعامَّة للاعتقاد - الحقيقة، البرهان أو التسويغ، وتبعاً للنظرية التي نتبنّاها هنا شيء، والمعرفة الفرديّة من جهة - ومن جهة أخرى أسباب اعتقاداتنا ومسوّغاتها شيء آخر. إنَّ توافر الفاعل على اعتقادات، وخضوعه بالضرورة إلى مثل هذه المعايير، لا يتطلّب من نفسيته أو مواقفه الأخرى أيَّ شيء: فالاعتقاد صائب إذا كان حقيقياً، ومن شأنه أن يكون

I. يقدم تيرانس كوينو Terence Cueno حججاً لصالح واقعية أخلاقية تقوم على فكرة أن الأسباب الأخلاقية والأسباب المعرفية تشترك في بنية واحدة، ويستنتج من موضوعية المعايير المعرفية، موضوعية المعايير الأخلاقية. الحجة غير مقنعة، لكن مقارنة بُنى المعايير المعرفية مع بنى المعايير العملية مفيدة(٧)

صائباً إذا كانت وراءه أسباب ومسوّغات قد تُفضي إلى معارف خاصَّة. لهذه المعايير شروط مثاليّة، يخضع لها أيُّ موضوع للاعتقاد بوصفه تكوينيّاً ومفهوميّاً، وهذا يعني أنه لا معنى للحديث عن "اعتقاد"، إذا لم تكن الحالة الذهنية قابلة للتكيّف مع مثل هذه الظروف. وهي الحالة التي يملك فيها الفاعل المعنيّ أو لا يملك وعياً بهذه المعايير. فهي تصلح بذاتها لأيِّ موضوع يمكن الاعتقاد به، مهما كانت أصوله أو طبيعته (لو كان لدى المَلاك اعتقاد، فستخضع هذه الاعتقادات للمعايير نفسها[I]). أطلقتُ عليها اسم **مُثُل العقل**. ليس ضرورياً أن يكون للفاعل sujet مدخل استبطاني إلى الأحكام المعُبّرة عن هذه المعايير كي يخضع لها، بل عليه، على الأقلّ، أن يكون قادراً على وعيها، ويستطيع الاستجابة، فرضيّاً، على الأقلّ، لخاصيةِ شفافيةِ اعتقاداته. وعليه أيضاً أن يعترف، ضمناً، بما يترتَّب عليه من التزامات. فإذا اعتقد أنّ ب، عليه أن يكون قادراً على الاعتراف بأنه لا يستطيع في الوقت نفسه الالتزام ب لا-ب؛ وإذا اعتقد أن ب، عليه أيضاً أن يكون قادراً، من حيث المبدأ، على الالتزام بنتائج ب.

تختلف معايير الاعتقاد المحدَّدة بشروط التصويب عن معايير المواقف الإدراكيّة الأخرى مثل، التخمين، والافتراض، والشكّ... إلخ. وعن المواقف التأثريّة مثل الرغبات، أو النوايا، والآمال، والتمنّيات، والندم. الاعتقادات أو الأحكام، هي المواقف الوحيدة الصائبة **إذا، وفقط إذا** كانت حقيقية[١٠]. في المقابل، فإنَّ معايير الاعتقاد تحدِّد **نوع السبب** الذي يفترض أن يستجيب له موقف معيّن. الاعتقادات تستجيب لمعيار الحقيقة ولمعيار البداهة أو لمعيارٍ كافٍ، تحدّد بدورها الأسباب المعرفية التي تستجيب لها. وهذه الأسباب المعرفيّة هي نوع السبب الصائب للاعتقاد. يمكن للتخمينات والشكوك والآمال أن تشترك في هذه الأسباب بدرجة أقلّ. أمَّا الرغبات والنوايا والأماني، فليست خاضعة لها، والنوع الصائب للسبب، بالنظر إلى الرغبة، سببٌ عمليّ خاصّ بالفائدة والنتائج، أو الأفعال التي يستهدفها هذا الموقف. وعلينا ألّا نخلط المعايير وأنماط السبب

I. تقول جميع اللاهوتيات السكولاستية إن الملائكة تتبادل فيما بينها وتتواصل مع بعضها، ولديها عملية إدراكية cognition، لكنها فكرية محضة ليس لها علامات خارجية، وتتم بلغة داخلية. كما ليس لديها اعتقادات ومعارف موجهة، كاعتقادات البشر، نحو الحقيقة، وتخضع إلى المعايير نفسها[٩]، لكن من المؤسف أننا غير قادرين على التحقق منها. لكن هذا لا يغير حقيقة أنه لو وُجدت الملائكة، فهي تخضع إلى هذه المعايير.

التي تخضع لها الاعتقادات والمواقف بالأسباب النوعية التي يمكن أن نتوافر عليها لاتخاذ مثل هذا الموقف أو ذاك.

يمكن توضيح هذه التمييزات بمثال الاعتقادات المكتسبة على أساس الإدراك، كاعتقادي أنّ السماء أمطرت الليلة الفائتة(١١). الاعتقادات الإدراكيّة، مثلها مثل جميع الاعتقادات محكومة بشروط التصويب: الاعتقاد الإدراكيّ صحيح إذا (i) كان حقيقياً، و(ii) قام على تجارب إدراكيّة وعلاقات استنباطيّة: وهكذا فإني أعتقد، بناءً على تجربتي في رؤية الشوارع مبلّلة[I] وبدورها فإنّ شروط التصويب هذه تحدّد معايير مثل:

إذا بدا لك، من الناحية الإدراكية، أن ب، إذاً، فهذا يسمح لك بدايةً prima facie بالاعتقاد أن ب من الناحية العقلانية(١٢).

يُعدُّ هذا المعيار أكثر نوعية من تلك المعايير المقترنة بالاعتقاد عموماً. فهو معيارٌ لا يأمر بل يُجيز، خلافاً للمعايير العامة (Nv = م ح = معيار الحقيقة) و(NS = م م = معيار المعرفة) [ينظر أعلاه ص 111، وص.124] بالنسبة إلى الاعتقاد. ثمة معايير مختلفة تنطبق على المحاكمة العقلية الاستنتاجية، كما في الآتي:

إذا كنت قد راقبتَ n A الذين هم G، إذاً يسمح لك للوهلة الأولى عقلياً الاعتقاد أن جميع A هم G.

هذه المعايير ليست حاسمة كتلك التي تصلح للإدراكات. إنّما، في المقابل، ثمّة معايير أخرى كمعايير المنطق والعقلانيّة العمليّة، تتمتّع بطابع حاسم. والمعايير التي سيطرت على الاعتقادات عامّةً تتمتّع أيضاً بهذا الطابع، حتّى إن لم تكن تعليمات بل تصوّرات مثاليّة. يمكن افتراض، تبعاً للفرضية المُقترحة في الفصل السابق، أن كل نوع من المضمون (إدراكي، منطقي، استنباطي، تذكري mémoriel، مشهود testimonial) مقترن بمعيار خاصّ بهذا المضمون. سواء كانت المعايير خاصة أم عامة، فهي تحدد بدورها **نوع السبب** المناسب لهذا النوع من الموقف. بحسب التصور المعتمد في الفصل السابق، ثمّة تمييز حقيقيّ بين نمط صائب لسبب الاعتقاد (معرفي) وسبب خائب (عملي). المعايير المعرفية تحدد أسباباً معرفية، لكنَّ هذه الأسباب نوعان؛ فسببي

I. هذا يفترض حتماً أن نعدّ الخبرات بأنها تقدم أسباباً للاعتقادات الإدراكية.

المعياريّ للاعتقاد بأنَّ السماء أمطرت الليلة الفائتة هو أنّ الشوارع مبتلّة، أي أنَّ السبب المعياريَّ عبارة عن حَدَث، أو حقيقة[I] إنَّما، كان يمكن أن أُخطئ هنا وأعتقد أنّ السماء أمطرت بناء على إدراكي بأنّ الشوارع مبتلّة، مع أنّ المطر ليس السبب (كأن يكون صهريجاً من الماء رشَّ الشوارع). في هذه الحالة، يمكن أن أتوافر على سبب للاعتقاد بناء على إدراكي بأنَّ الشوارع مبلَّلة، لكنَّ سببي سيكون **مُحفّزاً** أو **تفسيرياً**. السبب المحفِّز، بالنظر إلى الاعتقادات، هو ما يُطلق عليه في الإبيستيمولوجيا، تسويغاً اعتقادياً، أي التسويغ الفعليّ الذي يملكه الفاعل من أجل اعتقاده. قد تكون هذه الأسباب قويّة إلى حدٍّ ما، ومعقولة إلى حدٍّ ما. فإذا اعتقدتُ أنَّ السماء أمطرت بناءً على خبرتي المرئيّة بأنَّ الشوارع مبلَّلة، لكنَّها كانت في الواقع مرشوشة بصهريج مياه، فسيكون اعتقادي عندها مُسوَّغاً ومعقولاً، ولديَّ ما يسوّغ هذا الاعتقاد، مع أنّه اعتقاد مغلوط[II] مع هذا، لا يكفي أن يكون لاعتقادي سبب أو أسباب عدَّة ليكون مُسوَّغاً، كما لا يكفي أن يكون حقيقيّاً بالمصادفة، بل ينبغي أن يكون اعتقادي **مشروعاً** أو **مؤسَّساً** بطريقة ملائمة. إذا اعتقدتُ أنّ السماء أمطرت وهي كذلك فعلاً؛ وإذا كان، مثلاً، سبب الاعتقاد علمي بأنَّ هنود الهوبي Hopi الساكنين في البناء المجاور يمارسون رقصة المطر، فإنَّ سببي للاعتقاد بأنّ السماء أمطرت لن يكون سبباً مقبولاً، وهو أشبه بتناولي مخدّراً تسبَّبَ باعتقادي هذا. الأسباب المعياريّة، مثلها مثل الأسباب المُحفِّزة، تقوم على البداهة والبراهين، وتبعاً للمفهوم المعتاد للسبب، يمكن أن تكون لدينا مُسوِّغات، **وبديهيات**، أو براهين لاعتقادات يتبيّن أنّها مغلوطة. وهذا أشبه بالمعنى الأكثر شيوعاً للتسويغ والسبب، الذي يقول إنّ التسويغ أو السبب ذاتيان، أو خاصّان بإدراكنا المعرفيّ. بهذا المعنى يصعب على أسبابنا أن تكون وقائع: إنها حالات ذهنية أو صفات لحالاتنا الذهنية. إنَّما، ثمَّة معنى حدسيّ للتسويغ أشدّ قوة، يقول إنّ على التسويغ الإفضاء إلى الحقيقة، وإنّه لا سبب يدعونا إلى الاعتقاد أن ب، إلّا إذا كنّا نعرف أن ب. بهذا المعنى نقول غالباً إذا كان مثل هذا التأكيد خطأً، فهو غير مُسوَّغ، ولهذا فهو حقيقيّ(١٣). بهذا المعنى أيضاً نقول غالباً إنّ لدينا تسويغاً أصيلاً للاعتقاد، أو إنّ أسبابنا عبارة عن وقائع. هذا المعنى الموضوعيّ

I. سأترك جانباً مسألة معرفة ما هي الوقائع إن كانت ماهيات مستقلة في العالم أو قضايا حقيقية فقط.

II. هذا التمييز ليس من دون علاقة بالتمييز بين التسويغ القضويّ justification propositionnelle والتسويغ السائد doxastique من أن يختزل فيه. تُقرأ الحاشية 1، ص 175.

للتسويغ والأسباب يتطابق بسهولة أكبر مع الأطروحة التي أوردناها سابقاً، والقائلة إنّ معيار الاعتقاد هو المعرفة، التي هي سببية factive. هناك إذاً على الأقل ثلاثة معانٍ للأفكار التي لدينا عن السبب: أسباب ذاتيّة أو خاصّة بالمنظور (التوقُّع) perspective، وأسباب محتملة، وثالثة عقلانية وموضوعية. بحسب أصحاب التصوّر الموضوعيّ للأسباب، فإنّ الأسباب الذاتية أو المنظورية perspectivales ليست في الحقيقة أسباباً. بحسب أصحاب التصور الموضوعي أو الذهنيّ، فإنَّ الأسباب الذاتية أو المنظورية هي أسباب **أصيلة** bona fide. لكنني لن أغوص هنا بعيداً في تحليل مزايا وحدود هذه الأفكار المختلفة للسبب والتسويغ(١٤).

ثمَّة تمييزات قريبة تُطبق على فكرةِ سببِ التصرُّف؛ أسبابنا المُحفِّزة للتصرُّف عبارة عن اعتبارات نتصرَّف لأجلها، وهي بحسب التصوّر الكلاسيكيّ (تصوّر هيوم) أسبابُ أفعالنا، وتنطوي على حالات نفسية، هي بالأساس رغبات واعتقادات[I] أسبابنا المعيارية هي اعتبارات حقيقية تقترح فعلَ شيء معيّن. هنا أيضاً، تتعارض التصوّرات الذاتية للأسباب مع التصوّرات الموضوعيّة. وكما ينبغي للأسباب الدافعة للاعتقاد أن تكون مناسبة، أي تقوم على الأسباب المقبولة، ينبغي لأسبابنا (المعيارية) التي تدفعنا إلى التصرُّف أن تقوم على أسباب موجبة أيضاً في ضوء ما يراه الفاعل عقلانياً. مثلاً، إذا كان سببي للذهاب في عطلة إلى إسبانيا هو أنّني مُتعب، لكنني أقرِّر الذهاب في عطلة لأنّ إسبانيا يحكمها ملك، فإنّ هذا السبب لا يكون مناسباً لفعلي (من الناحية المعيارية: لا شيء يمنعني من اعتماد هذا السبب بوصفه سبباً مُحفِّزاً؛ مثلاً إذا اخترت، بدافع النزوة، ألّا أقضي عطلتي إلّا في بلدان يحكمها نظام ملكيّ).

علينا أيضاً أن نميّز **المتطلَّبات** réquisits **المعياريَّة** لكلِّ موقف[II]، بالإضافة إلى معايير الاعتقاد ومختلف أنواع أسباب الاعتقاد. كلّ موقفٍ محكومٌ بأنموذج idéal السبب مرتبط

I. قد يعترض أحدهم على أنني بقولي هذا أقدم تنازلاً كبيراً أمام "الذهنية mentalisme" بخصوص الأسباب، الذي لا يتفق تماماً مع التصور الشكّي حول "النوع الخائب للسبب" الذي تبنيتهُ ضد جماعة هيوم (وهم من أتباع المذهب الذهني) في الفصول السابقة. من الصعب جعل المذهب الذهني يتعايش مع الواقعية حول الأسباب(١٥) لن أتمكن من التفصيل في هذه النقاط هنا، لكن نوع الموقف المطلوب يقتضي تمييزاً بين أسباب أصيلة وأسباب نفسية فقط.

II. تشبه هذه المتطلبات في جزء منها "normative requierments" بالمعنى الذي أعطاها إياه روبيرت براندوم R.Brandom. أوضح عرض لها قام به ألان ميلار(١٦) Alan Millar.

ارتباطاً وثيقاً بمعاييره التكوينية. ففيما يخصّ الاعتقاد، فإنّ الاعتقاد أن ب يتطلّب ألّا نعتقد أنّ ب وأن لا-ب في الوقت نفسه، كما يشير رفضنا الحدسيّ للاعتقادات "المورية [نسبة إلى مور Moore]" مثل: "أعتقد أن ب، لكن لا-ب" (هذا ينطبق على اعتقادات واعية لكن بشروط[I]). الاعتقاد أن ب يتطلّب أيضاً (بوجود بعض الشروط أيضاً) أنه إذا ب يقتضي ك، أن نعتقد بكلّ نتيجة منطقية لهذه الاعتقادات. النوايا تخضع لمتطلّبات مختلفة. ولا سيّما المطلب الآتي: إذ رأينا أن φ-ier وسيلة لبلوغ غاية أ، علينا القيام بما نراه ضرورياً من أجل φ-ier؛ وهي صيغة لعبارة "من يطلب الغاية يطلب الوسائل"، أو صيغة للمطلب المسمّى "الممتنع encratique": إذا اعتقدنا أن علينا فعل ف، يجب أن تكون لدينا النية لفعل ف(١٨).

المتطلّبات المعيارية للاعتقاد ليست أسباباً للاعتقاد، أو مسوّغات له: فمهما كانت أسبابي أو مسوّغاتي للاعتقاد أن ب، فأنا ملتزم بالاعتقاد بما ينجم منطقياً عن اعتقادي هذا، حتّى لو كان هذا الاعتقاد أخرق. مثلاً، إذا اعتقدت أن العالم خُلق في ستة أيّام، فهذا يُلزمني بالاعتقاد أنّه خُلق في أقلّ من أسبوع، مع أنّه لا سبب يجعلني أعتقد مثل هذه البلاهة sottise[II] على الإطلاق. وبفضل هذه المتطلّبات المعياريّة، عليَّ أن أعتقد أنّ ب، لكنّي أرفضُ الاعتقاد أنّ ب لسبب ما. إنّما، لا علاقة لالتزامي المعياريّ بالاعتقاد أنّ ب بمعرفة إذا كانت أسبابي المعيارية أو المُحفِّزة مقبولة. بهذا المعنى، فإن المتطلّبات المعيارية، مثلها مثل المعايير العامّة للاعتقاد، لا تلزمنا بالاعتقاد بناء على أسباب، كما لا تحكم تكوين اعتقاداتنا[III] ومع هذا، فإنّ المتطلّبات المعيارية ترتبط بالأسباب المعيارية وتحكمها، إذا جاز القول، بموجب متطلّبات لها علاقة بالعقلانية: كوني ملتزماً بالاعتقاد أنّ ك، لأنّ ك نتيجة ب يمنحني سبباً معيارياً للاعتقاد أنّ

I. لن أدخل هنا في تعقيد النقاشات حول معنى مفارقة مور paradoxe de Moore"(١٧).

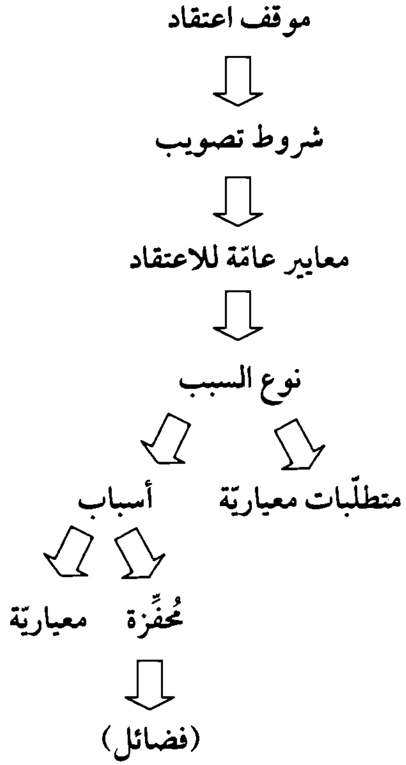
II. بحسب جون بروم J.Broom، تتخذُ "وجوبيات les doit" المتطلبات المعيارية دائماً مدىً "واسعاً" (يجب علي أن ب، وأن ب يقتضي ك، إذا اعتقدت أن ك) وليس مدى ضيقاً (إذا اعتقدتُ أن ب، وإذا اعتقدت أن ب يقتضي ك، يجب علي الاعتقاد أن ب). مثلاً، إذا اعتقدت أن القمر مصنوع من الجبن الأخضر، وأن هذا الاعتقاد يقتضي أن يكون صالحاً للأكل، فلا سبب لديّ للاعتقاد أن القمر صالح للأكل (فهذا أمر أخرق). لكن يجب عليَّ الاعتقاد أن القمر صالح للأكل، إذا اعتقدتُ أن القمر جبن أخضر، وأن هذا يقتضي أن يكون صالحاً للأكل(١٩)

III. تنظر الحاشية II أعلاه، ص ١٢٧

ك، مع أنّ هذا السبب شكليّ محض. كما ترتبط هذه المتطلّبات بأنواع الأسباب والمعايير العامّة للمواقف: لأنّ الأسباب المعرفية والأسباب العملية لا تتوافق مع أنواع الالتزامات نفسها.

٢. من أسباب الاعتقاد إلى الفضائل الفكريَّة

بحسب التصوّر المطروح هنا، تستند الأحكام الأخلاقية الأولى éthique première للاعتقاد إلى بنيةٍ معياريّةٍ فرغنا من وصفها، ويمكن تبسيطها كثيراً في شكل شلّال نازل تبعاً لترتيب تحديديّ مفهوميّ détermination conceptuelle (مجرّد):



حتّى لو قبلنا أنّ هذه البنية المعيارية التي تنطوي على ما أسميته الأحكام الأخلاقيّة الأولى للاعتقاد، هي البنية الصحيحة، فإنّ طبيعة المعياريّة المعرفيّة تبقى في حاجة إلى تحديد، والانتقال إلى الفضائل يحتاج إلى تسويغ. هذا الجدول لا يتطرَّق إلى علاقة الأسباب والمعايير بالقيم،

لكنّني سأعود إليها في الفصل اللاحق. أمّا الآن فالمسألة التي سأصبُّ اهتمامي عليها هي مسألة علاقة المفاهيم المعيارية بالمعنى الضيّق (أي بمعنى الوجوب déontique)، وعلاقة الأسباب بالفضائل.

تتضمّن المعياريّة عامّةً ثلاثة أبعاد(٢٠). البُعد الأول، **وضوح السلوك أو الاعتقادات**: ما القواعد أو المعايير التي تجعل هذه التصرّفات أو الاعتقادات واضحة أو مفهومة؟ والثاني، هو **البُعد التقييميّ والنقديّ**: إذا وُجدت المعايير، فعلينا أن نكون قادرين على تقييم ما فعلناه أو اعتقدناه بوصفه صائباً أو غير صائب، ومحقّاً أو غير محقّ... إلخ. وعلينا أن نكون قادرين على انتقاده ولومه أو تثمينه. سبق أن أجبتُ عن قضيّة الوضوح بعرض معايير الاعتقاد وأسبابه، وأجبتُ عن قضيّة النقد من حيث الوجوب وأسبابه، وليس من حيث الغائية: لأنّ معايير الاعتقاد تحدّد ما يجب أن نعتقده وأسباب هذا الاعتقاد. لكنّي لم أوضّح البُعد الثالث، أي **السيطرة المعياريّة** contrôle normatif: أي كيف يمكن للمعايير والمتطلّبات المعياريّة والأسباب المعياريّة تحفيز الفاعل والسيطرة على سلوكه واعتقاداته؟ وهي قضيّة كلاسيكيّة صاغها هيوم بالسؤال: كيف يمكن للسبب تحفيزنا؟ كما يتساءل بخصوص التحفيز: كيف يمكن تطبيق المعايير المعرفيّة؟ بتعبير آخر، كيف يمكن لهذه المعايير توجيه الفاعل لتشكيل اعتقاداته ومراجعتها والحفاظ عليها؟ وهو سؤال يمكن عدُّه بمنزلة مكوِّنٍ للقضيّة المركزيّة للمعياريّة. بعد مطابقتنا للصياغة التي وضعها مايكل سميث Michael Smith لـ "القضية المعياريّة" مع قضيّة المعياريّة المعرفيّة، يمكننا عرضها بوصفها معضلة ثلاثيّة trilemme [أو ما يُسمّى حالة البدائل الثلاثة](٢١):

(i) الأحكام المعياريّة الخاصّة بما ينبغي اعتقاده، تُعنى بصواب الاعتقاد من الناحية الموضوعيّة.

(ii) إذا رأينا أنّ من الصواب اعتقاد شيء، وتساوت لدينا جميع الأشياء فسيكون لدينا عندئذٍ ما يحفزّنا على الاعتقاد.

(iii) إذا كان لدى المُنَفِّذ ما يحفّزهُ على اعتقاد شيء ما، إذاً يجب أن يكون راغباً في الحصول على هذا الاعتقاد، وعلى الاعتقاد الخاصّ بوسيلة الحصول عليه.

الفلاسفة الهيوميون والذرائعيّون الجدد الذين ناقشنا آراءهم في الفصول السابقة، يقبلون جميعاً بالمقدّمة prémissel (iii) – أي النظريّة الهيوميّة للتحفيز بالرغبات –، وأغلبهم يقبلون المقدّمة المنطقيّة prémisse (ii) التي تسمّى أحياناً "داخلانيّة· الحُكم internalisme du jugement [دور العوامل الداخلية] ": الحكم بصواب اعتقاد شيء، يعني بالضرورة أنَّ ثمَّة ما يحفّزنا على اعتقاده. ولا تحتاج الأطروحة الهيوميّة لبناء فكرة "التحفيز" إلى فهمها كرغبة أداتية لإنجاز فعلٍ قد تكون نتيجته الاعتقاد، لأنّ الهيوميين الكلاسيكيين يرفضون فكرة أننا نستطيع الاعتقاد تحت تأثير الرغبة في الاعتقاد مقرونة بفعل الإرادة. جلّ ما يقوله الهيوميّ إنّه، بناءً على الاعتقاد أو الحكم المعياريّ حول ما ينبغي فعله أو اعتقاده، لا بدَّ، فضلاً عن هذا، من توافر حالة نفسية تشكّل الوقائع المعياريّة المعنيّة[I] إلّا أنَّ فكرة التحفيز تفضي بسهولة إلى القول بأنّ الاعتقاد نوع من الفعل، وأنّ اعتقاداتنا الأداتية لبلوغ نتيجة اعتقاد شيء، إنّما هي أفعال. إنَّما، يمكن أن نطلق عليها أيضاً اسم "التشكيك في السبب العمليّ"(٢٣)، كما يمكننا أيضاً تسميتها "التشكيك بالسبب النظريّ"، وهو ما يتطابق مع المذهب الهيوميّ.

وهذا تحديداً نقيض لتلك الحجّة الهيوميّة- الذرائعيّة التي أخذتها حول موضوع المعياريّة المعرفيّة (لكن الحجّة نفسها تنطبق على المعياريّة العمليّة): (i) السيطرة على الاعتقادات المعياريّة لا تقوم على الرغبات الأداتيّة، بل على السبب؛ (ii) هناك وقائع معياريَّة موضوعيَّة تحدِّد أسبابنا؛ (iii) هذه الأسباب تسيطر على اعتقاداتنا وتقودها. المعايير المعرفية تتحدَّد بوقائع موضوعيّة من حيث تصويب المواقف التي تستند إليها. إنَّما، هذا لا يتّفق مع قضيّة السيطرة، ولا يبيّن السبب الذي يمنح الأحكام المعياريَّة قدرة على السيطرة الفعليَّة.

لو نظرنا في هذه الأسئلة من حيث المعايير الموضوعيّة والأسباب بمعنى الأطروحة البداهيّة المعياريّة التي نتبنّاها هنا، لوجدنا أنّ الصعوبة مردّها إلى أنّ السيطرة المعياريّة تبدو مستندة إلى المبدأ القائل بوجوب أن تكون المعايير المعرفيّة مفهومة من الفاعل، وأن تكون مُتاحة له بطريقة استبطانية (انعكاسية) بناء على أسباب يستطيع بلوغها مباشرة، بالمعنى الآتي:

I. وهذا واضح تماماً في الطريقة التي يعبر من خلالها بلاكبوم Blackbum عن قضية المعيارية المنطقية بحسب لويس كارول L.Carrol: "يوجد دائماً شيء، شيء ما لا يقع تحت سيطرة، أو سيطرة الوقائع والسبب، الذي ينبغي أن يكون مكمِّلاً إضافياً، إذا كان على النقاش أن ينتهي إلى تحديد الإرادة"(٢٢)

(R) يجب على الفاعل أن يقدّم حجّة على ما يعتقد، وعلى ما يجب عليه اعتقاده، وأن تقوم على أسباب، هي نفسها مُتاحة وقادرة على تحديد اعتقاداته مباشرة.

إنَّ مبدأ **استبطانية (أو انعكاسية) الأسباب** réflexivité des raisons[٢٤] الذي أتينا على ذكره، يثير قضيتين أساسيتين؛ الأولى هي أنّه لا يمكن للمَدخَل الاستبطانيّ والواعي إلى أسباب الاعتقاد أن يكون شرطاً كافياً لدفع المُنَفِّذ إلى اعتقاد شيء معيّن. والقضيّة الثانية عدم قدرته على أن يكون شرطاً لازماً، لأنّه يؤدّي إلى شكل من النكوص أو الدائريّة المألوفة: إذا كان لا بدَّ، كي نتمكّن من تطبيق (R)، من مدخلٍ واعٍ إلى أسباب تطبيقه، فلا بدَّ أيضاً من مدخل واعٍ إلى الأسباب التي دفعتنا إلى تطبيقه، وهكذا دواليك. إنه شكل من مفارقة لويس كارول الخاصّةِ بمعياريّةِ المعايير المنطقية[٢٥] سبق أن أجبتُ جزئياً عن هذه القضيّة بالقول إنّ وعينا للأسباب ليس ملزماً بأن يكون استبطانياً، بمعنى أنّه ينبغي لنا التفكير صراحة في أسباب اعتقادنا. إلّا أنّني قلت إنّ شرط الشفافية مختلف عن الاستبطانيّة، ولا تنجم عنه نتائج داخلانيّة internalistes. ومع ذلك تبقى قضيّة السيطرة: إذا كانت المعياريّة المعرفيّة تقوم على فكرتَي المعيار والسبب، فكيف يمكنها ضبط الاعتقاد؟

الحلّ الذي اقترحتهُ، والذي ينطوي على افتراض مستويين: مستوى المعايير والأسباب من جانب، ومستوى الاستعدادات والفضائل من جانب آخر، الواجبات الكاملة perfecta offficia، والواجبات المتوسّطة officia media، هو حلٌّ (مأزقيّ) aporétique إذا لم نحدد كيفية ربطها. وهذا ليس بديهياً لسببين على الأقل.

في المقام الأول، تختلفُ البنية العامة لنظرية الفضائل الأخلاقية أو المعرفية اختلافاً جذرياً عن بنية نظرية المعايير والأسباب؛ فالثانية تقوم على مفاهيم وجوبية أو معيارية كمفهوم الواجب، والفرض obligation، والممنوع، أو مفهوم الجواز. أمّا الأولى فتقوم على مفاهيم تقييمية évaluatifs، وقيميّة axiologiques وغائية téléologique مثل الصائب bon، والنافع bien، والرذيل، والشر، والقيم. الفضائل الأخلاقيّة أو الفكريّة عبارة عن استعدادات أو قابليّات يحولها تطورها إلى امتيازات تتوجه إلى قيمة معينة هي النافع bien؛ ونعني بالقيمة، في الحالة التي تهمنا هنا، تلك التي تدخل في المجال المعرفي، أي قيمة الحقيقة والمعرفة. وبنية نظرية الفضائل هي بنية نتيجيّة: مثلما تهدف الغائية في الأحكام الأخلاقية إلى رفع مستوى

الخير إلى حدِّه الأقصى، فإنَّ الغائية المعرفية تهدف إلى رفع مستوى الحقيقي إلى حدِّه الأقصى. في المقابل، فإنَّ الأسباب والمعايير المعرفية، ليست بهذا المعنى، موجهة نحو هدف ما. المفاهيم التقييمية، والقيم تدخل في إطار الدَّرَجَة (فنحن صالحون بدرجة معينة، وللظروف أو الأشخاص قيمة بدرجة معينة)، أمَّا المفاهيم المعيارية فحاسمة في أغلب الأحيان. القضيّة هي حول معرفة كيفية مزاوجة هذه المفاهيم، لأنّها قد تكون مختلفة: فيتصرَّف المرء بما يقتضي واجبه من دون أن يكون فاضلاً، والعكس صحيح. ليس حتمياً أن نشتقّ الحقّ ("right") من الخير ("good")، أو العكس[٢٦]. الأسباب والمعايير من جانب، والخير والقيم من جانب آخر لا تتمتع بالأنطولوجيا نفسها - أنطولوجيا الأسباب تستدعي حقائق أو وقائع (الروح أو العالم)، أمَّا أنطولوجيا المنفعة فمتاحة من حيث المبدأ فكرياً وعبر التفكير، في حين القيم مُتاحة من خلال الحساسية والانفعالات.

في المقام الثاني، ترتبط الفضائل، في أغلب الأحيان، بمفاهيم أخلاقيّة "سميكة"، ومثقلة ثقافياً، أمَّا المعايير والأسباب فمفاهيم "رقيقة" ومجرَّدة[٢٧]. فضلاً عن أنّ الفضائل ليست، للوهلة الأولى، مرشحة مناسبةً للسيطرة على الأسباب والمعايير وضبطها؛ فقد نتصرَّفُ بنزاهة أو رذالة، لكن فضائلنا ورذائلنا، أو حتى سمات شخصيتنا تُعدُّ أسباباً للسلوك. يمكن القول (إذا اقتضى الأمر): "فلانٌ فعل هذا الأمر لأنه عاقل (أو حذر، أو كسول)" مع كل الصعوبات التي تثيرها التفسيرات الاستعدادية dispositionnelles، لكن لا معنى للقول: "إنَّ سبب قيامه بهذا الأمر أنّه عاقل (أو حذر، أو كسول)"

تختلف إبيستيمولوجيا الأسباب والمعايير عن إبيستيمولوجيا الفضائل. فالأسباب والمعايير بطبيعتها، متاحة من الناحية الاستبطانية (الانعكاسية)؛ إنها كذلك، على الأقل من باب الاحتمال: فيمكن التصرُّف امتثالاً لقاعدة أو لمعيار من دون أن نكون واعين بأننا نتبع هذه القاعدة أو ذاك المعيار. إنَّما، إذا شئنا أن نكون محكومين بها، ينبغي أن نكون قادرين على النظر فيها بطريقة واعية على الأقل. في المقابل، فإنّ الفضائل عبارة عن استعدادات وقابليّات ليست بالضرورة واعية. في عدد من الصيغ "الموثوقة fiabilistes" لإبيستيمولوجيا الفضائل، فإنّ القدرات الموثوقة هي التي تقوم على كفاءات وقابليات إدراكية مثل البصر، والذاكرة، والاستنباط يمكن تطويرها، لكن ليس بالضرورة أن يكون

الفاعل الذي يبلغها واعياً بها، حتّى لو استطاع ممارستها على نحو صحيح[٢٨]. كيف يمكن للفضائل، في هذه الظروف، ضبط المعايير والأسباب؟ يبدو أن لدى أنصار صيغة أخرى من إبيستيمولوجيا الفضائل رداً على هذه القضية، ويتفق إطارهم مع إطار كتاب أرسطو: **أحكام أخلاقيَّة من أجل نيكوماك** éthique à Nicomaque الذي يحلل فيه الفضائل الفكرية بموازاة الفضائل الأخلاقية، ويتحدَّث عن وحدتها الأساسيّة. الفضائل، كما يراها الأرسطيون الجدد ليست استعدادات أو قابليات موثوقة [يمكن الركون إليها] فحسب، بل استعدادات مكتسبة إرادياً، أي سمات مُعلَّلَة للشخصية، يكون مُنَفِّذها مسؤولاً بوصفه **شخصاً**[٢٩]. أمّا في المجال المعرفيّ، فإنَّ القدرة على الحكم، وتفتّح الذهن، والشجاعة، والتواضع والنزاهة الفكرية - قد تتغير القوائم -كلها تتطلَّب، إضافةً إلى القابليات أو الاستعدادات، سماتٍ أخلاقية يشعر المُنَفِّذ أنه مسؤول عنها، وقد يُثنى عليه إذا ملكها، أو يلام إذا افتقدها. ويقابل هذه الفضائل رذائل - مثل غياب الحكم، والتزمُّت dogmatisme، والزهوّ، وانعدام النزاهة الفكريّة.

عادة، في الوقت الذي تشدّد فيه وثوقيّة الفضائل الفكريّة على المعرفة بوصفها كفاءة أو قدرة تستند إلى الاستعدادات الغريزية، فإنَّ التصوّر الدافع إلى تحمّل المسؤولية responsabilisante يُعنى بطريقة اكتسابنا للاستعدادات وإجراء البحث المنهجيّ من خلالها. فإذا اعتمدنا التصوّر الثاني يبدو أنّنا نملك حلَّ قضية السيطرة: فالمُنَفِّذ الذي يتقيّد بأسباب الاعتقاد هو من يحسّ بالقيم، ويستطيع توجيه سلوكه في ضوئها. وهذا يفترض هنا أيضاً أنّه يعرفها، وأنّ في وسعه التصرُّف بمقتضاها. إنَّما، إذا اعتمدنا هذا التصوّر الدافع للمسؤولية فسنصطدم مباشرةً بقضيّة الإرادويّة الحرَّة: إذا كانت الاعتقادات غير إراديَّة تماماً، فكيف لنا أن نمارس عليها سيطرة إراديّة؟ وإذا كانت الفضائل استعدادات تحت سيطرة الإرادة، فهي لا تنسجم مع الاعتقادات التي لا تقع تحت هذه السيطرة.

أخيراً، تواجهُ تصوّرات الفضيلة الفكريّة، مثلها مثل تصوّرات الفضيلة الأخلاقيّة، خطر [المحاكمة العقليّة] الدائرية المألوفة لدى المُنظّرين الذين يسعون إلى اختزال الصائب juste بالمفيد bien: فإذا كان السلوك المعرفيّ المناسب (أي ما يهدف إلى الفائدة أو المنفعة bien الإدراكيّة) هو السلوك الفاضل من الناحية المعرفيّة، وإذا كان السلوك الفاضل معرفيّاً هو

السلوك المناسب، أي الذي يرفع درجة الخير إلى أقصاها، ألا نستدعي بهذا ما يحتاج إلى تعريفٍ بما هو مُعَرَّف؟

هذه الأسباب جميعها تقود إلى تفضيل النظريّة المعياريّة المعرفيّة التي تعطي الأولوية للمفاهيم الغائيّة، لكنَّ هذا لا يعني إنكار دور الفضائل في نظريّةٍ كهذه، بل بالعكس، لا بدَّ من إعادة تعريف هذا الدور. من ثمَّ، علينا إعادة صياغة الأحكام الأخلاقية للاعتقاد ذات البُعد الثنائيّ المشار إليه أعلاه.[I]

لو صغنا نظريّة الفضائل الفكريّة حصرياً بلغة كلاسيكيّة أرسطيّة، أي بلغة وظيفيّة وغائيّة تستدعي استعدادات وقدرات تستطيع، بعد تطويرها، أن تتحوّل إلى امتيازات، فسنصطدمُ بتوتّر نوعيّ بين نوعين أو مستويين من الفضائل. يقول الأنموذج "الوثوقيّ fiabiliste" إنّها قدرات إدراكيّة لتكوين الاعتقادات التي تحدّد نوعاً من الكفاءة، وتقترن بمَلَكات أخرى كالرؤية واستخدام الحواس، والاستنباط أو الذاكرة. ويكون عملها آلياً إلى حدٍّ ما؛ وحينما تتطوّر إلى قابليات تبقى ممارستها محدَّدة بصيغة واحدة أو صيغ عدَّة. فالتمتُّع برؤية جيّدة، وذاكرة جيّدة هي عمليّات لتكوين الاعتقادات، لكنّها محدودة نسبياً وتعمل في أغلب الأحيان على مستوى دون-شخصيّ sub-personnel. أمّا ممارسة الحكم، والفضول، أو تفتّح الذهن، فهي فضائل لا تنشأ عن الكفاءة، بل عن التفكير بالكفاءة أو انطلاقاً منها ما إن تبدأ عمليّات تكوين الاعتقادات من المستوى الأول. هذه الفضائل المركَّبة، خلافاً للاستعدادات الأساسيّة، تكون في أغلب الأحيان مُفردنَة [متكيّفة مع طبيعة الفرد] individualisées، وتقترن بالشخص والشخصيّة. إنّها فضائل من المستوى الثاني هدفها **ضبط** الاعتقادات وليس تكوينها أو إنتاجها. ومن الواضح أنّها لا تنشأ عن القابليّات نفسها، وتفترض، خلافاً للأولى، قابليّات متعدِّدة وعامّة. لهذا سُمّيت **الملكات** الأولى، وسُمّيت الثانية **فضائل الشخصية** caractère[٣١].

تنطوي الطريقة الأولى لصياغة الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد ذي البُعد الثنائيّ، على تكييف أنموذج الفضيلة الفكريّة، الذي اقترحه إرنست سوسا[٣٢] E.Sosa. في النهج الوثوقيّ حول

I. في كل ما سيأتي، استلهمت الكثير من تصوّر الأسباب من ستيفن كيرنز S.Kearns ودانييل ستار D.Star ومن الطريقة التي صاغ بها الانتقال من نظرية للأسباب إلى نظرية للفضيلة[٣٠] أطروحاته تعنى بالسبب العملي، لكنها تنطبق أيضاً على الأسباب المعرفية.

الفضائل الفكريّة لدى سوسا Sosa، إذا أراد المُنَفِّذ تطوير قدراته، فيجب عليه تجاوز قدراته واستعداداته الأساسية، التي يسميها سوسا **المعرفة الحيوانية**، وعليه بلوغ مستوى فوق إدراكي، أي مستوى المعرفة "الاستبطانية" يتمتع أنموذج سوسا بثنائية غائية تقول إن الحقيقة هي الهدف أو وسيلة بلوغ الهدف الذي يجب على الاعتقاد بلوغه؛ والاعتقاد نوع معيّن من الأداء الذي ينجح في مستوى أول إذا كان **حقيقياً** أو **صائباً**، وفي مستوى ثانٍ، إذا كان **كفيّاً** أو **بارعاً**، أي **إذا لم تنشأ المصادفة المحضة أن يكون حقيقيّاً أو صائباً**، وفي مستوى ثالث، إذا كان مؤهَّلاً، أي **إذا أظهرت حقيقته كفاءة الفاعل**. يستخدم سوسا مجاز النبّال (رامي النبل) الذي ينجح إذا أصاب مرماه - الاعتقاد الصائب - لكنه لا ينجح بطريقة كفيَّة إذا لم يصب مرماه مصادفةً أو بطريقة كفيَّة إذا كان نجاحه تجلّياً لهذه القابليّة. المعرفة الحيوانيّة هي المعرفة القادرة والكفيَّة. المعرفة تبلغ المستوى الاستبطانيّ إذا كان الفاعل قادراً، في الدرجة الثانية، على تقييم أخطار أدائه المنجز في الدرجة الأولى، أي تقييم جميع العوامل التي من شأنها جعل تكوين اعتقاده صدفوياً أو خاضعاً لتقلبات الظروف. هذا يتطلّب قدرة على الحكم تتجاوز وجود الاستعدادات الموثوقة. لا يضطلع الفاعل بالمسؤوليّة الكاملة والتصرُّف المعرفيّ إلّا في المستوى الثاني. ومع هذا، فإنّهما يستطيعان التدخُّل في المستوى الأول الذي يعبّر فيه الفاعل عن كفاءته، لأنّها تفترض نوعاً من السيطرة (النبّال مؤهّل كي يصوّب نحو هدف ويصيبه، لكنَّ فِعله ليس آلياً)؛ كما يمكن للسيطرة أن تتدخّل في مستوى غير استبطانيّ أيضاً.

إنَّها، حتّى إن سعينا، مثل سوسا، إلى دمج فكرة الفضيلة الفكريّة، أي فكرة المستوى الأدنى، التي لا تفترض الاستبطانية المعرفيّة مسبقاً، بفكرة المستوى الأعلى الذي يفترضها مُسبقاً - عبر تمييز مستويين أيضاً -، فلن نجد أنفسنا إزاء مفاهيم مختلقة فحسب، بل إزاء مشاريع مختلفة أيضاً. الإبيستيمولوجيا الوثوقيّة fiabiliste للفضائل تهدف إلى تحديد المعرفة الخاصّة connaissance. وهي جزء من المشروع الكلاسيكيّ الرامي إلى "تحليل" هذه الفكرة، وإيضاح الظروف التي تكون فيها الاعتقادات مُسوَّغة، ومضمونة، وموثوقة. وحينما نبلغ المستوى الاستبطانيّ، كما يقول سوسا، عندها نعرف "تماماً"[٣٣]. لكن الإبيستيمولوجيا [الدافعة إلى تحمّل المسؤولية] résponsabiliste أو الضابطة régulative لا تملك هذه الوسيلة

لبلوغ الهدف. وحينما تتوافر عليه فثمَّة شكّ في تمكّنها من بلوغه. لا يسعى باير Baeher، وروبرتس Roberts، ووود Wood إلى تقديم تعريف أو تحليل للمعرفة وللمفاهيم القريبة منها[٣٤]. إنَّهم يهدفون أساساً إلى تعريف الشروط التي يمكن ممارسة المعرفة ونموها وتطوّرها فيها بنجاح من خلال الأفراد أو المجموعات التي تتمتَّع بالطباع والممارسات المناسبة. بل ليس من المؤكَّد أنَّ مفهوم الفضيلة نفسه هو المستخدم في هذا المشروع أو ذاك. مثلاً، الشجاعة الفكرية، أو الانفتاح الذهنيّ، لا يسمحان بتعريف المعرفة: إذ لا يمكن للأفراد الذين يتمتعون بهذه الفضائل، ولا يملكون القدرات الموثوقة اللازمة للإدراك والذاكرة، والاستنباط، أو تكون اعتقاداتهم حقيقية بمحض المصادفة، لا يمكنهم ادّعاء المعرفة. الشجاعة والتواضع الفكريان ليسا فضيلتين لازمتين وكافيتين للمعرفة- يمكن لأناس غير بسطاء وغير متواضعين أن يتوافروا على المواصفات المطلوبة لمعرفة تلك الفضائل وممارستها، لكن من الضروري في المقابل، امتلاك هدف معرفي للتمكن من إبراز هذه الفضائل، أي فضائل البحث المنهجي، بالطريقة التي نحصل من خلالها على معارف، نحافظ عليها ونقوم بمراجعتها. يمكن بطبيعة الحال اعتماد معنى واسع "للمعرفة" وإدخال البحث المنهجي في مشروع المعرفة، كما يفعل ذلك إسحق ليفي I.Levy بروح ذرائعية، ويعرِّف مشروع المعرفة بوصفه تحسيناً لمعارفنا السابقة ومراجعةً لها، وليس بوصفه امتلاكاً لأنسالية pédigrée معينة[٣٥]. إنَّما، إذا حسبنا أنَّ نظريّة الفضائل المعرفيّة تتعلَّق بالبحث المنهجيّ، وليس بتحليل وثيقة، أو مقاييس للمعرفة، فيمكن فصل المشروعين عن بعضهما.

إنَّما، مهما يكن أنموذج إبيستيمولوجيا الفضائل الذي نعتمده، فسنجد أنفسنا أمام خيار صعب إذا ما أردنا الحفاظ على وحدة مستويين سبق تعريفهما من أحكام أخلاقية الاعتقاد. هناك خياران: إمَّا أن تكون الأحكام الأخلاقيّة الأولى للاعتقاد، كما صغناها، معيارية وقائمة على الأسباب، وسيكون للأحكام الأخلاقية الثانية بنية غائيّة téléologique تقوم على المنفعة المعرفية والفضائل الفكرية، وسنجد عندئذٍ صراعاً محتملاً بين نمطين من المفاهيم، أو يجب جعلهما منسجمين. لكن كيف؟ تبعاً للتصور الغائي والوظيفي للفضائل الفكرية، تقوم هذه الفضائل على استعدادات تبلغ غايتها حينما تعمل على نحو جيّد، وتتمثّل بالنجاح في المجال الإدراكيّ، أي الحقيقة أوّلاً، وقبل أيّ شيء. في الصيغة "الداعية إلى تحمُّل المسؤولية

"résponsabiliste" و"الضابطة" تكون هذه الاستعدادات مقترنة بمحفِّزات هي نفسها مقبولة، وتتمتَّع بقيمة أخلاقية وفكرية تؤدّي إلى نوع من الطبع، وتكون موضع ثناءٍ (حينما تكون فاضلة) ولوم (حينما تكون رذيلة)؛ وهي أسس لا يتمتَّع بها التصوّر المعياريّ والقائم على الأسباب. فهو، أولاً، بداهيّ ويُحيل إلى الأسباب البداهيّة، أمّا نظريّات الفضيلة فوثوقيّة، وتعرّف الفضيلة الفكرية بوصفها ناتج غائية جيّدة. وهي، من ثَمَّ، تقوم على معايير وأسباب عامّة، وليس على سمات شخصيّة خاصّة في أغلب الأحيان. وأخيراً، فهي تفتقر إلى بنيةٍ غائيّة وليست نتيجيَّة.

بدايةً، يبدو أن لا مكان لفكرَتَي المعيار والسبب في نظرية الفضيلة، سواء أكانت أخلاقيّة أم فكريّة. المُنَفِّذ الذي يتمتّع بالاستعدادات المناسبة أو بنوع من الطبع الجيّد، لا يحتاج إلى أسباب كي يتصرَّف بهذه الطريقة أو تلك: يكفي أن تنجم أفعاله عن أو تمثّل هذه الاستعدادات وذاك الطبع. تقوم الفضائل، أو سمات الشخصية بدورٍ يختلف جداً عن دور الأسباب: لأن هذه السمات لا تفسر أفعالنا واعتقاداتنا ولا تسوّغها. لا شكَّ في أنّنا نقول أحياناً: "فلانٌ يفعل هذا الأمر لأنه غضوب colérique" أو "فلانٌ صدَّق هذا لأنه صِدّيق crédule"؛ لكن هذه السمات لا تفسِّر الفعل أو الاعتقاد المعنيين. وهي إسهابيّة مثلها مثل جميع الفضائل التخديرية dormitifs، الحشوية. الغضب تفسره الأسباب التي دفعت الفاعل إلى الغضب، وليس لأن شخصيته غضوب. وهو صدّيق لأنّه صدّق هذا أو ذاك وليس بسبب صدقيته crédulité. في حقيقة الأمر، يمكن القول إن أسباب المنفذين هي التي تفسِّر فضائلهم وسمات شخصياتهم، وليس العكس[I] مع ذلك، توجد علاقة بين الشيئين فهناك نوع معيّن من الإحساس بالأسباب يقود إلى بعض استعدادات الشخصيّة وسماتها، وسمات شخصيتنا تؤثّر في إحساسنا بالأسباب.

يمكننا عندئذ صياغة فكرة الفضيلة، ليس بلغة وظيفيّة وغائيّة فقط، بل من حيث معرفة الأسباب أو الجهل بها. في المقام الأول علينا إعادة صياغة الأطروحة الرئيسة للبداهة

I. وهو ما لاحظه جوزيفان راز على النحو الآتي: "السمات المزعومة للشخصية "الفاضلة" هي بساطة السمات التي تبيّن أننا نتبع العقل (نثق بالناس بدرجة مناسبة، ونشكّ فيهم حينما ينبغي ذلك، إلخ.) حينما نتبع العقل، فإن أسبابنا وليس سمات الشخصية التي تسمح لنا بتمييزها، هي مُسوّغنا(٣٦)"

المعيارية من خلال الربط الوثيق بين ما في أيدينا من أسباب للاعتقاد أن ب، والمعطيات الداعمة لهذه الأسباب. إنَّما، لا يكفي القول إنه يجب على هذه الأسباب والمعطيات أن تدعم أسبابنا للاعتقاد أن ب. بل أيضاً يجب أن تكون هذه الأسباب أسباباً للاعتقاد **أنه يجب الاعتقاد** أن ب، أو أنه من المعقول الاعتقاد أن ب. بعبارة أخرى، يجب أن تكون الأطروحة بالغة القوّة: كلّ ما هو لدينا سبب معياريّ للاعتقاد أن ب، يجب أن يكون سبباً للاعتقاد أنّ علينا الاعتقاد أنّ ب.

يتضمَّن التحليل مكوّنين: الأول، يقرن أسباب الاعتقاد بالمعطيات أو بالبداهة المتوافرة لدينا، وذلك انسجاماً مع البداهية المعيارية:

(أ) يجب أن تكون الواقعة و بالضرورة سبباً كي يعتقد الفاعل أن ب إذا كانت تلك الواقعة مُعطى يتكلم لصالح كون الفاعل يجب أن يعتقد أن ب[I]

يبدو هذا حشواً، لكنّه أكثر من ذلك: إذ لا ينبغي للمعطيات أن تدعم الاعتقاد فحسب، بل عليها أن تتضمن أنّ علينا اعتقاد القضيّة المرتبطة به. وقد سبق أن ناقشنا هذه الفكرة التي يتضمنها المعيار (NE= المعيار البداهيّ= ن ب). ربَّ معترض يقول إنّ فكرة المعطيات أو البراهين تتَّسم بإيقاع ذاتيّ، أي إذا كانت الوقائع التي تقدّم لنا أسباب الاعتقاد هي التي **يمكننا** إدراكها، لكنّها لا تكون أسباباً لو نظرنا إليها من منظور آخر؛ فكيف يمكن لهذه الوقائع وتلك البراهين أن تكون موضوعيّة؟ الجواب، كما قلنا سابقاً، هو أنّ البراهين التي تقدّم لنا أسباباً ليست ذاتيّة. إذ يتوافر الفاعل على أسباب إذا كان على الأقل في موقع يسمح له **بمعرفة** المعطيات التي تدعم أسبابه[II]

I. هذا ينسجم مع تحليل كل من كيرنزو ستار: الأسباب ليست تفسيرات تقول لنا لماذا ينبغي أن نتصرف أو نعتقد، بل معطيات أو براهين نتصرّف أو نعتقد بحسبها. لكن ليس مؤكداً أن تفهم أطروحة كيرنز وستار بمعنى أن ثمة تكافؤاً دقيقاً بين الأسباب والبراهين: فكوننا نملك برهاناً أو معطيات لصالح كوننا يجب أن φ-ier لا يقتضي بالضرورة أن يكون لدينا سبب لكي φ-ier[٣٧]. لكن الاتجاه المعاكس للتكافؤ (ب) يكفي لأهدافي هنا: إذا كان لدينا سبب للاعتقاد أن ب، إذاً يجب أن تتوافر لدينا معطيات تسوّغ أنه يجب علينا الاعتقاد أن ب، وهذه المعطيات هي تلك التي ينبغي للفاعل الفاضل أن يحس بها (والفاعل الرذيل لا يحس بها).

II. يقرأ في الفصل الثاني، "الاعتقادات الصائبة وأسباب الاعتقاد"، ص١٨١

المكوّن الثاني ينطوي على القول إنّ:

(ب) الفضيلة (المعرفية) هي قدرة الاستجابة لأسباب اعتقادنا بطريقة مناسبة.

الأسباب المعنيّة هنا هي تلك التي تقوم على ما يتوافر لدينا من المعطيات حول ما ينبغي لنا اعتقاده، وليست الأسباب التي تتماهى مع ما يجب علينا اعتقاده. إنّها، بهذا المعنى، خاصّة بالمعلومة التي نتوافر عليها، وليست خاصّة بالأسباب المتعلّقة بما هو صائب موضوعياً (حقيقياً). إنّها أسباب خاصّة، حرّة doxatiques ترتبط بالمعطيات التي يتوافر عليها المُنَفِّذ، وليس الأسباب العامَّة التي لدينا للاعتقاد بما يقوم على البداهة. المعيار البداهيّ (NE = م ب) للاعتقاد شيء عام، لكنّه لا يمنحنا أيَّ سبب خاصّ لقبول هذا الشيء أو ذاك في ظرف معيّن. الفضيلة بحسب (ب) نوع معيّن من التأثّر بالأسباب، والقدرة على التقيّد بها، لكنَّ قضيةَ دائريّة الفضيلة والخير التي أثَّرت في نظريّة الفضائل ذات النزوع الأرسطيّ غير مطروحة، بسبب استقلال الأسباب عن القدرات المعنيَّة. إلّا أنَّ هذه الحساسية sensibilité ليست استعداداً فحسب؛ إنَّها استعداد عقلانيّ، يقوم على معرفة الأسباب. هذه المعرفة لا تحتاج إلى أن تكون استبطانيّة، بل تقتضي أن يكون المُنَفِّذ مسؤولاً عن اعتقاداته، بالمعنى المشار إليه أعلاه[1]

انطلاقاً من هذا، يمكن تعريف الرذيلة المعرفية vice épistémique بأنها، تقليديّاً، استعداد أو مجموعة استعدادات تقوم على عدم الإحساس بأسباب الاعتقاد ومعاييره أو الجهل بها. ويمكن لعدم الإحساس هذا أن يتَّخذ أشكالاً متنوّعة جدّاً دقيقة وثابتة في الوقت نفسه. لقد سبق وتحدَّثت حتّى الآن عن رذائل وفضائل **فكريَة** لأشير إلى ما تشير إليه التقاليد، وللإحالة إلى استعدادات إدراكيّة أو خاصّة بالمعارف في الوقت نفسه. إلّا أنّي سأستخدم مصطلح رذيلة معرفيّة خصوصاً، للإشارة إلى عدم الإحساس بالأسباب وبالمعايير **المعرفيَة**.

لا يرمي هذا التحليل إلى تعريف الفضيلة، بالمعنى الدقيق، من حيث أسباب التصرُّف والاعتقاد، كما لا يقترح استبدال المفاهيم القِيَميّة بمفاهيم معياريّة، بل ربطهما ببعضهما بشكل منتظم. يمكن الاحتفاظ بجميع الأوصاف الأخلاقيّة من حيث الفضائل والرذائل الفكريّة، شريطة ألّا ننسى أنّ هذه الأوصاف لا تتعلَّق بمعنى مفاهيم الأحكام الأخلاقيّة الأولى

---

1. الفصل الثاني "الاعتقادات الصائبة وأسباب الاعتقاد"، ص.١٨١

للاعتقاد، بل بضبطها. البداهية المعياريّة باقية ولا يمكن استبدالها بأحكام أخلاقيّة الفضائل المعرفيّة. هذا التصوّر يختلف عن التصوّرات الأرسطيّة التقليديّة التي تعرّف الفضيلة بالوسطيّة وعدم المبالغة، لكنَّه قد يتّفق مع نمط من النظريّة التدرجيّة gradualisme، لأنّ أسباب الاعتقاد أو التصرُّف يمكن أن تكون قويَّة إلى حدٍّ ما[I] كما يتضمَّن [التصوّر] شرطين معروفين في النظريّات الأرسطيّة التقليديّة التي تعرّف الفضيلة بوصفها كلّ ما يوافق العقل، والرذيلة كلّ ما يبتعد عنها؛ الفضيلة تقتضي، بل تنطوي على نوع من المعرفة، والرذيلة على نوع من الجهل[II] إلَّا أنَّ هذا التصوّر لا يحلّ مسألة علاقة الأسباب بالقيم، وبالمعايير المعرفيّة ذات الهدف المعرفيّ، وهي المسألة التي سأعود إليها في الفصل الآتي.

I. غالباً، يميز منظّرو الأسباب الأولية [للوهلة الأولى] prima facie عن الأسباب "عموماً à tout bien considéré"، والأسباب الظرفية pro tanto والتامة، وبين الأسباب "الدافعة incitantes" والأسباب "الحاسمة péremptoires"(٣٨)

II. وهكذا تشدّد إليونور ستامب Eleonore Stamp على كون أن الفضيلة، بحسب توما الأكويني، هي التطابق مع العقل. لكنها تشير أيضاً إلى الفرق بين الأكويني وأرسطو: الفضيلة ينبغي أن تُمنح من الله وتقوم على الحب(٣٩)

V. ثلاثة تحدِّيات
أمام الأحكام الأخلاقيَّة الثانية للاعتقاد

١. هل القيم والمعايير المعرفيَّة اجتماعيَّة فقط؟

قد يُواجه مشروع تأسيس إبيستيمولوجيا للفضائل والرذائل الفكريّة كهذا الذي أقدِّمه هنا اعتراضاً رئيساً بحسبانه أنَّ الفضائل غالباً ما تقترن بمفاهيم "صعبة" وغير "شفَّافة"، لهذا فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظروف نشأتها الاجتماعيّة والتاريخيّة؛ فالأمر الذي تعدّه ثقافة ما مُخزياً، يختلف من ثقافة إلى أخرى[١]. وهذا يصحّ في بعض الفضائل الأخلاقيّة مثل الشجاعة أو الكرم؛ زد على هذا أنّ بعض الفضائل الفكرية كالتواضع وانفتاح الذهن تعدّ رذائل فكريّة. هذا التنوّع كبير بحيث عُدَّت بعض الاستعدادات مثل الفضول في فترة معيّنة (في العصور القديمة والعصر الوسيط) بمنزلة رذائل؛ وفي فترات أخرى (بدءاً من عصر النهضة) عُدَّت بوصفها فضائل (كما سنرى في الفصل اللاحق). هذا يعني أنه إذا كانت الفضائل والرذائل تسمح بإصدار أحكام الثناء أو اللوم، فإنّها تبقى نسبيّة ومتغيّرة. هذه القابلية للتغيّر تؤثّر أيضاً في بعض الأفكار مثل فكرة السبب. فقد كان الرومان يفهمون من دون صعوبة عبارة: "كان اهتمامه بالشرف سبب عودته إلى قرطاجة" بأنّها تتعلَّق بالقرار الذي اتّخذه ريغولوس Regulus، لكن من الصعب على أحد معاصرينا[I] فهمه. وقد يصحّ ذاك الاعتراض أيضاً على الأسباب المعرفيّة: "كان السبب الذي دعا فلاناً إلى اعتقاد أنّ مدارات الكواكب إهليلجيّة، هو أنّ البيضة كانت تبدو له شكلاً كاملاً[٣]" هنا، نحن إزاء أسباب للتصرُّف أو الاعتقاد: الشرف لم يعد سبباً للتصرُّف في العديد من السياقات الاجتماعيّة؛ أو إذا كان كذلك، كما في مجتمعات تتمتَّع "بثقافة الشرف"، فهو ليس كذلك في سياقات مُغرقة في محليّتها. وكما أنّ اعتقاد أنّ بعض الأشكال الهندسيّة تتمتَّع بكمال إلهيّ أو فلكيّ قد اختفى من هندستنا

I. حول ريغولوس، يمكن العودة إلى الحاشية رقم ١ في الصفحة ٣١. الحقيقة كان فهمه صعباً حتّى لدى الروماني: وهو مثال كرّره شيشرون مرات عدَّة[٢]

وفيزيائنا. كيف يمكن لقيم المعرفة وفضائلها نفسها أن تنجوَ من هذه النسبية؟ الفضائل تنجو منها لأنّها تقترن بممارسات، هي نفسها اجتماعية ومحدّدة تاريخياً.

تتّخذ النسبية هذا الشكل نفسه في مجال القيم والمعايير المعرفية أو الجمالية: إذا كانت هذه المعايير مرتبطة بالممارسات الاجتماعية والتاريخية، فإنّها لا توجد إلَّا بالنظر إلى هذه الممارسات، ولا تتمتّع بأيّ قيمة واقعية مستقلّة. إلّا أنَّ هذه المحاكمة العقلية تستند إلى استدلالين لا تسوّغهما المقدمات non sequitur. أولاً، إن انبثاق وديمومة ممارسات تُعدُّ فاضلة أو ملومة في فترة معينة، تنتج في سياق اجتماعيّ وتاريخيّ، وإنّ القيم والمعايير ترتبط من حيث أصلها بهذه الممارسات، لا يعني أبداً أن تتوقَّف هذه القيم والمعايير عن الوجود، وأن تكون لها حقيقة مستقلّة عن هذه الممارسات والسياقات. الدلالة التي نمنحها إيّاها، وما نملك من اعتقادات حول هذه القيم تتغيّر، والقيم والمعايير المعنيّة لا تتوقَّف عن الوجود حين لا يتمّ تعرُّفها. ووجود مجتمعات ديكتاتوريّة أو مجتمعات يكون كذب الدولة فيها هو القاعدة، لا يعني أن تتوقَّف قيم الحريَّة والحقيقة عن الوجود. النتيجة الخطأ non sequitur الثانية تنطوي على افتراض أن في وسعنا استخدم لغة واقعيّة factuel أو معياريّة لوصف الممارسات الاجتماعيّة التي تقود إلى قبول أو رفض بعض الممارسات، ومماهاة القيم والمعايير بما تنتجه هذه الممارسات. إنَّها النتيجة ليست جيّدة، إذ لا يمكن تحديد ممارسات تقييمية بأدوات غير معياريّة لتفسير ممارسات أخرى. هذه المحاكمة العقلية نفسها التي تفضي إلى القول بأنّ القيمة ترتبط، من حيث انبثاقها وتكوّنها، بممارسة أو بممارسات اجتماعيّة عدَّة، تقتضي ألّا تكون القيمة المعنيّة سوى قبولها أو (إذا كانت سلبية) رفضها الاجتماعيّ، ومن ثَمَّ إذا دافعنا عن وجود هذه القيمة، فإنّنا نتبنَّى حينها شكلاً من "المُحافظة conservatisme" (أمَّا رفض هذه القيمة فيُعدُّ موقفاً تقدميّاً). إلَّا أنَّ الارتباط الاجتماعيَّ للقيم والمعايير، لا يعني أبداً اختزال وجودها بالممارسات الاجتماعيّة التي نشأت عنها(٤)

لم يرتكب جميع دارسي أنسالية [أصول] généalogie الأخلاق من آدم سميث، وهيوم، إلى هربرت سبنسر، وبول ريه P Rée، ونيتشه، هذه المغالطة paralogisme النسبية حول الخلط بين الارتباط الاجتماعي بالقيم والمعايير، واختزالها إلى قاعدات اجتماعيّة، لأنّه حتّى لو قالوا إنّ أصل الأخلاق morale موجود في المشاعر البشريّة، واقترحوا غالباً أطروحات

اختزاليّة نفسيّة وسوسيولوجيّة، وبيولوجيّة، فإنّهم يقولون أيضاً إنّ القيم تفرضها جماعات تعرّف نفسها بوصفها قابلة للتحلّي بالقيم. ووجود القيم رهنٌ بمن يحملها. لهذا يقول نيتشه، مثلاً، في كتابه [أصول] **أنساليَّة الأخلاق** généalogie de la morale، إنَّ حاملي قيم الكراهية هم من فرض هذه القيم على الآخرين. إلّا أنَّ نيتشه ذهب إلى أبعد من هذا، إذ سعى إلى القول بأنّ أيَّ منظومة للصفات الأخلاقيّة تقوم على توصيف أساسيّ يُعدُّ قانوناً للكراهية: "أنا خيّر، إذاً أنت شرير" وكان واضحاً بقوله أنّ منظومات القيم نفسها تقوم على تخييلات مفيدة لبعض الجماعات، وتهدف إلى استعباد جماعات أخرى. وطرح على نفسه سؤالاً ما بعد معياريّ méta normative هو: ما قيمة القيم نفسها؟

تستند فكرة أنسالية الأحكام الأخلاقيّة لدى نيتشه - مثل تبديد الوهم القائم على التطوّر(٥) - إلى ثلاث مقدّمات منطقيّة: الأولى، هي المقدّمة **الأداتيّة والنتيجيّة** التي تقول إنّ القيم أدوات نستخدمها لتحقيق بعض الغايات (الاجتماعيّة) وتقترن أساساً بالنتائج (الصائبة أو الخائبة) للأفعال. إنَّما، هذه النتائج تخلو من أيِّ شيء موضوعيّ، ولا يمكن أن تكون جوهريّة. وجميع هذه التصوّرات تعتمد هذا الإطار الغائيّ: ما الأهداف والغايات التي تدفع البشريَّة إلى اعتناق هذه الاعتقادات الأخلاقيّة؟ ومن الجماعات التي تفيد منها؟ هذا يُفضي، لدى عدد من المُفكّرين، مثل نيتشه، بنحو خاص، إلى فكرة أنه إذا استطاعت جماعة معيّنة، أو تمكّن نوع معيّن من الأفراد من اقتراح وفرض نوع من تصوّر للحكم الأخلاقيّ éthique أو الأخلاقي، فعندئذٍ إنَّ طبيعة الأحكام الأخلاقيّة والأخلاق نفسها ترتبط بمصالح هذه الجماعة على حساب مصلحة جماعات أخرى، ومن ثمَّ تتعلّق بنجاح هذه الجماعات أو الأنماط types في مشاريعها الهادفة إلى فرض رؤاها، ولا سيّما تنمية الوهم المتعلّق بأهداف "الأحكام الأخلاقيّة" الحقيقيّة: تأكيد هيمنة وسلطة بعض الجماعات على جماعات أخرى. المقدّمة المنطقيّة الثانية لهذه الأنساليات généalogies هي **دلاليَّة اللغة الأخلاقيَّة** expressivisme الخاصَّة بالتمييزات الأخلاقيَّة، في التقاليد الهيوميَّة [نسبة إلى هيوم]: التمييزات الأخلاقيَّة لا توجد في السبب، بل في الشعور والأهواء، ويقتصر دورها على ترجمتها أو التعبير عنها. الأحكام الأخلاقيَّة ليست حقيقيَّة أو مغلوطة تماماً. المقدّمة المنطقيّة الثالثة التي تنسجم مع الثانية هي **الوظيفيَّة الأخلاقيَّة**: التمييزات الأخلاقيَّة، المزعومة بأنّها

"موضوعيَّة"، بين الخير والشرّ، وبين المُحقّ juste وغير المُحقّ injuste، وبين الأفكار المعيارية الأخرى، ليست سوى تخيلات fictions، وأوهام لا تفيد إلّا من يقترحها ويفرضها. والكشف عن أصلها، وتتبّع أنساليتها يعني عدم استنادها إلى شيء آخر سوى انفعالات من يقترحونها، وبالنتيجة إلى ذاتيّة المُنَفِّذين agents والجماعات، وأن موضوعيتها المزعومة لا تقوم على شيء آخر سوى قدرة تلك الجماعات على فرضها. وهذه هي صيغة "تبديد الوهم" ("debunking") التي تقول بها نظريّات الأنسالية والتطوريّة évolutionnistes في مجال الأحكام الأخلاقية.

إنَّ أطروحة التبعية أو الارتباط dépendance صحيحة: لأن الأحكام الأخلاقية تنبثق من ممارسات اجتماعية وترتبط بها. لكن النسبية، والاختزالية، أو العدمية nihilisme لا تنتج عنها فيما يتعلّق بالقيم. وهذا خلط بين أصل الشيء وطبيعته، كما تفعل جميع الحجج الوراثية. السؤال الذي يهمّنا هنا هو: هل في وسعنا الدفاع عن الأطروحات نفسها في مجال القيم والمعايير المعرفيَّة؟ هذا أصعب، لأنّ عدد القيم والمعايير المعرفية أقلّ، وتبدو أكثر استقراراً من قيم الأحكام الأخلاقيّة. غالباً ما تقوم النسبيّة الإبيستيمولوجية على فكرة أن مضامين المعارف الخاصّة connaissances تتغيّر من مرحلة إلى أخرى تبعاً للأوساط cadres، والتصوّرات schèmes، والنماذج paradigmes. إلَّا أنّها تمتدّ أيضاً، إضافة إلى هذه الأوساط، لتشمل حتّى القيم والمعايير التي تحكم المعرفة. فمثلاً، قيمة السلطة، أو قيمة الشهادة témoignage، أو الأهمية المعطاة للملاحظة والتجربة قد تنوّعت كتنوع معايير البحث المنهجيّ وتصوّرات المُثُل العلميّة، وكذلك قيم ممارسات المعرفة والحياة الفكريّة على نحو عام[I] إنَّما، هل يمكن لقيم مثل الحقيقة والمعرفة والموضوعيّة والسبب أن تتغيّر؟ لا شكَّ في أنّ تصوّراتنا، والدلالات التي خلعها البشر عليها قد تغيّرت عبر التاريخ، مثلما تغيّرت طرائق إقرار الحقيقة والمعرفة، والمناهج اللازمة لتعليمها أو نقلها، بل إنَّ نمط المعرفة العلميَّة نفسه قد تغيَّر. إنَّما، هل ينجم

I. تعرض كتب كل من ميرتون Merton حول قاعدات المعرفة العلمية، وأيستير كرومبي Alistaire C. Cromie حول أساليب الفكر العلمي، وكتاب مورين داستون Lorraine Daston، أو كتاب تاريخ العلوم والمعارف الذي أشرف عليه دومينيك بيستر D.Pestre، هذه الكتب كلها تعرض بهذا المعنى تاريخ السبب والموضوعية في سياقات العلوم والمعارف الاجتماعية[٦]

عن هذا أنَّ الحقيقة بوصفها معياراً للاعتقاد، ومفاهيم الحقيقة والمعرفة قد تغيَّرت؟ هل يمكن طرح السؤال النيتشويّ حول قيمة القيم بخصوص قيمة المعرفة نفسها؟

ليس واضحاً أنَّ نيتشه نفسه، في حديثه عن "إرادة الحقيقة" أو "رغبة المعرفة"، أراد الشروع في مثل هذا النقد الراديكاليّ لفكرتَي الحقيقة والمعرفة؛ لكن لا شكَّ في أنَّ مشروع فوكو Foucaldien حول "تاريخ الحقائق" ودراسته لـ"نُظُم الحقيقة" و"تقنيات الحقيقة"، و"ممارسات الحقيقة"، قد انطوى على الدفاع عن الحقيقة نفسها، وعن مفهومها والقيمة التي أُعطيت لها من وجهة نظر أخلاقيّة واجتماعيّة وسياسيّة، وهي صيغة للحجّة النسبويّة relativiste والاختزاليّة المشار إليها أعلاه بخصوص القيم الأخلاقيّة. إلّا أنَّ هذه الحجّة لا تكفُّ عن الخلط بين صفة الحقيقيّ (المنسوبة إلى أحكام وملفوظات، أو إلى نظريات)، ومفهوم الحقيقة (أو فكرتنا عنها)، وقيمتها، بالمعرفة التي يمكن أن نكوّنها عنها (كيف نبلغها، أو كيف نملكها) ولا سيّما خلطها بالممارسات التي تتأكّد من خلالها (قول الحق le dire-vrai، أو "القبول véridiction") وتنتقل اجتماعياً مقترنة بفضائل مثل النزاهة sincérité أو الحقيقة véracité (في مقابل الكذب)[٧]. وقد أجرى مؤرّخو علم اجتماع العلوم وعلماؤه هذه المقارنة في معرض حديثهم عن "تاريخ اجتماعيّ للحقيقة"، وفلاسفة من الذرائعيين الجدد، مثل ريتشارد رورتي[٨] R.Rorty. وهي المغالطة نفسها التي تقول بوجود ممارسات اجتماعية مقترنة بمعرفة الحقيقة، وبالقبول، ورفع شأن الحقيقي، وأن هذه الممارسات قد تطوَّرت أو تغيَّرت تاريخياً واجتماعيّاً، لا يعني أبداً اختزال الحقيقة نفسها والمعرفة بهذه الممارسات.

ثمَّة مغالطة قريبة تؤثّر في الحجّة الأداتيّة فيما يتعلّق بقيم المعرفة. إن لم تخدم هذه القيم سوى بعض الأهداف (الاجتماعيّة) أو بعض النتائج، فهنالك أمران: إمَّا أنَّ أعضاء المجتمعات الذين يقومون بممارساتٍ تُفضي إلى هذه القيم يجهلون أنَّها موجودة كي تُفضي إلى هذه النتائج، وإمَّا أنَّ هذه النتائج تُقرُّ بأنَّها عبارة عن قيم. الأطروحة الأولى ليست معقولة كثيراً: إذ كيف يمكن للقيم أن تكون في مجتمع من دون الاعتراف بها بوصفها كذلك؟ ربّما يكون هذا هو حال المجتمعات الحيوانيّة التي أُلبست أشكال "الإيثار التكاثريّ" الهادف إلى إكثار النوع. إنَّما يصعب عدُّها بمنزلة قيم. لا بدَّ إذاً من الاعتراف بها بوصفها كذلك، وموضوعاً للإقرار. إذا افترضنا الآن أنّ هذه القيم تستخدم لهدف معيّن أو أنّها أداتيّة، فلا بدَّ أن تكون موضوع

معرفة عامّة ومشتركة كي تكون موجودة. إنّما، إذا قبل الجميع، أو قسم كبير من المجتمع، أنّ هذه القيم أداتيّة ووراءها بعض الغايات، فكيف يمكن قبولها فعلاً بوصفها قيماً أداتية؟ ولا سيّما إذا اتفقنا على أنّ الحقيقة غير موجودة إلّا لتخدم بعض الغايات ولتحقّق نوعاً من الفائدة، وإذا كان الجميع يعرف هذا، فكيف يمكنها أن تبقى في موقعها بوصفها خاصيّة، وبوصفها قيمة؟ خلاصة القول، إنّ الحقيقة لا يمكن إلّا أن تكون قيمة جوهريَّة intrinseque[I]

ما من شكٍّ في أنَّ أفضل ردٍّ على الحجج النسبويَّة relativistes ينطوي على قبول الارتحال بصحبتها قليلاً، ثمّ استئذانها لبيان أنّ عربتها لا تسير في الوجهة التي تريدها. الرحلة بصحبتها يسيرة حينما يتعلَّق الأمر بقيمٍ واضحة القوة من الناحيتين الثقافيّة والاجتماعيّة، كتلك التي تهتمّ بالمساواة بين الجنسين، والزواج، والتنظيم السياسيّ. جميع القيم "السميكة épaisse" تنتمي إلى هذه الفئة التي لا يخلو تمييزها أحياناً عن القيم "الرقيقة fines" من الصعوبة. الأمر أيضاً سهل مع النسبويين relativistes والوظيفيين فيما يتعلّق بالقيم الأخلاقيّة والمعرفيّة، لأنّهم يستندون جميعاً إلى تصوّرات الضبط الأخلاقيّ، وليس إلى تصوّرات طبيعة القيم والمعرفة. الحقيقة أنّ هدفهم يقوم بالتحديد على اختزال نظريات الفضائل الأخلاقيّة والفكريّة بأشكال ضبط (تنظيم) الممارسات. لا يرى التوجّه التخيليّ fictionnalisme وجود أيّ ترتيب معياريّ أو قيميّ، ومن ثَمَّ فلا وجود لأيّ أحكام أخلاقيّة أولى للاعتقاد. ولا وجود إلّا لأنماط محدَّدة تاريخياً وثقافياً تستخدم هذه الأفكار على نحو مُتخيَّل للدفع ببعض الممارسات، وإملاء قواعد تحكم النفوس والأجسام بنحو خاصّ، إضافة إلى العقوبات والممنوعات. في هذه الشروط، فإنّ نظرية للفضائل والرذائل الفكريّة ليست سوى نظرية للسيطرة على الأذهان، وما القاعدات اللازمة لإدارتها سوى طرائق محدَّدة تاريخياً لإدارة الحقيقة والمعرفة.

التصوّر الذي اقترحتُهُ هنا يقع على طرَفَي هذه التخيّلية (التوجُّه التخيّلي) fictionnalisme، وتلك الوظيفيّة fonctionnalisme [التوجّه الوظيفيّ] الأخلاقيّة والإدراكيّة. يهدف تمييز مستويين من الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد إلى فصل شروط الصلاحية الموضوعيّة للمعايير والقيم المعرفيّة عن شروط ضبط الممارسات والاستعدادات الفرديّة والجماعيّة. ومن ثَمَّ، فإنّه [التمييز] لا

I. وُصفت هذه الحجة أحياناً، بالنفعية غير المباشرة utilitarisme indirect (قيمة الحقيقة شكل من المنفعة العليا)، لكنها تبين، برأيي، أن النفعية، من ناحية الحقيقي، والذرائعية خطأن[٩]

يقتضي أيَّ تصوّر ذاتيّ أو نسبيّ لهذه المعايير والقيم. إلَّا أنَّه أيضاً لا يؤدّي إلى ألَّا تقتصر مهمة نظرية الفضائل والرذائل الفكريّة على تقديم نمط من المماحكة casuistique أو آخر ذرائعيّ للمعرفة. بل بالعكس، هدفه استخلاص الأشكال الثابتة منها.

هنا تقفز المغالطة التخييلية fictionnaliste أمامنا: إذا كانت المعرفة تخدم بعض الغايات - الاجتماعية أساساً - فلماذا ينبغي أن تكون هذه الغايات نسبية، ومحدَّدة ثقافياً، وتخدم أهدافاً تسلطيّة في نهاية المقام؟ ولِمَ تكون هذه الغايات أداتيّة وعمليّة وليست جوهرية ونظرية؟ وإذا كان لها دور اجتماعيّ وثقافيّ، فلمَ لا يتناسب هذا الدور مع واقعها وموضوعيتها؟ بتعبير آخر، إذا كانت أنسالية و"تاريخاً" للحقيقة والمعرفة في حدِّ ذاتها مشروعين تماماً ومُمكنين، فلِمَ ينبغي ألَّا تؤدّي الحقيقة والمعرفة إلَّا إلى أشكال من "الذيتنة· subjectivation"؟. لنقارن هذا مع حجة مألوفة في فلسفة العقل esprit تقول: لماذا من شأن الفكر الناتج عن الدماغ، والتطور، والتشكّل البيولوجي والحيوانيّ، أن يقتضي ألَّا يكون الفكر سوى هذا الناتج؟ ما الذي يمنع طبيعةً موضوعية معينة من أن يكون لها تاريخ؟ الافتراض المسبق التاريخاني historiciste القائل إنَّ امتلاك تاريخ معيّن يقتضي، لدى أيّ كيان، أن يكون فقط ناتجاً لهذا التاريخ، وأن يكون بطبيعته عابراً، هو الذي من شأنه السماح بهذه الفكرة مع أنّها خرقاء. فقد تكون بعض الأنماط السياسيّة، مثل الديمقراطيّة، منتوجاً لتاريخ معيّن، ولا ينجم عن ذلك أنّها لا تمثّلُ ثوابت ضروريّة، وليست سوى منتوج هذا التاريخ. المغالطة نفسها تؤثّر في الحجّة المألوفة لدى أصحاب التوجُّه البنائيّ constructiviste في العلوم الاجتماعية القائل: إذا كانت الموضوعية العلمية "مبنية" انطلاقاً من مؤسّسات وممارسات، فلا يعني أنّها لم تعد موضوعيّة.

الأمر نفسه يصحّ في أنماط حقيقة المعارف العامّة savoir، وطرائق ضبط هذه الأنماط. النواة المعياريّة الثابتة مناسبة تماماً لتاريخ **تصوّراتنا** للحقيقة والمعرفة، شريطة ألّا نخلط الحقيقة والمعرفة بهذه التصوّرات وتلك الضوابط نفسها. يمكن طرح السؤال نفسه الذي يطرحه الأنساليون والمؤرّخون المهتمّون بضبط الحقيقة: ما فائدة الحقيقة والمعرفة؟ إذا اعتمدنا، على غرار روسو (أو راولز Rawls)، وجهة النظر التي تتحدث عن الحالة الطبيعية "التي ما وجدت قط، ولن يكون لها وجود على الإطلاق"، بمعنى تصور ظروف مثالية لاكتساب الحقيقي والمعرفة، سائلين أنفسنا على نحو مجرَّد، لَمِ يحتاج شعب إلى هذه الموارد، وما

الهدف من اعتماد منظور قريب جداً من مفهوم الأنساليين généalogiste الباحثين في الأخلاق، مع أنَّه مختلف عنه في الوقت نفسه؟ السؤال هو: ما الفائدة من المعرفة، وكيف تنتُج في الحالة الطبيعية حيث الوسائل الاجتماعية لمعرفة المعلومة ونشرها غير متوافرة بعد؟ هذا هو المنظور المعتمد من إدوارد ج. كريغ E. J. Craig في دراسته: **المعرفة والحالة الطبيعيَّة** Knowledge and the State of Nature، وعاد إليها برنار ويليامز B.Williams في دراسته **الحقيقة والصدق** Truth and Truthfulness[10].

يردُّ كريغ بقوله إنَّ المعرفة تنتج عبر شهادة témoignage [أقوال الآخرين] ضمن جماعة بشريّة، وإنَّ المعرفة تُستخدم لـ "تحديد" حَمَلةِ المعلومات الموثوقين، أو "الإشارة" إليهم. المصدر الأساس الذي يحتاج إليه هذا المجتمع البدائيّ المُتخيَّل هو المعرفة التي يجري تحصيلها من خلال الشهادة [أقوال الآخرين]. إنَّما، قد يكون الشاهد سيّئاً أو جيّداً، لذا ينبغي فرز الشهود الموثوقين عن غير الموثوقين. ومن هنا، يمكن تفسير فكرة حامل المعلومات (المُخبر) الموثوق بأنّه: شخص قادر على تكوين قناعات حقيقية وموثوقة ونقلها بطريقة موثوقة. هذا الجهاز الأولي للحالة الطبيعية، يفترض أننا إزاء منظومة تكون فيها خصائص الماهيات المنقولة - معلومات حقيقية وموثوقة - ثابتة. وقد تتغيّر مواقف الفواعل إزاء هذه الخصائص، لكنّ الخصائص - المعرفة الخاصة connaissance- لا تتغيّر؛ لأنّ الحقيقة والمعرفة تضطلعان بنوع من الوظيفة لدى الجماعة. والجماعة قد تتطوّر وتبدّل مواقفها، ورغباتها واعتقاداتها، وما إلى ذلك، إزاء هذه الوظائف. إنَّما الوظائف تبقى. والوظيفة الأساسيّة هي التواصل، وأحد أهدافها نقل المعلومة. ويجب أن تكون هذه المعلومة صادقة ونزيهة في الوقت نفسه، وإلّا توقَّفت المنظومة عن العمل.

أمَّا ويليامز فيفترض وجود مجموعة من الشروط الأوليّة التي تحكم الاتصال: تأكيد القضيّة المنطقيّة proposition يعني أن يتصوّر المرء نفسه مؤمناً بهذه القضيّة، أي يعدّها بمنزلة صحيحة، ولديه النيَّة في إيصال مضمون الاعتقاد هذا، أي القول إنّ هذا حقيقيّ. كلّ هذا غير ممكن إلَّا إذا وجد ثمَّة رابط تكوينيّ بين الإثبات والاعتقاد والحقيقة: تأكيد القضيّة يعني إثبات حقيقتها؛ إلَّا أنَّ هذا يعني أيضاً تعبير المرء عن اعتقاده بأنّ القضيّة المعنيّة صحيحة، وتصوّره لنفسه بوصفه مؤكِّداً على أنَّها كذلك، وعلى نيّته في إبلاغها إلى مستمعينَ قادرين بدورهم على

عدّها حقيقيّة، والاعتراف بهذه النيّة. وهذا يفترض في المقابل وجود اتّفاق عامّ في كنف الجماعة على قبول هذه الإجراءات التي يمكن عدُّها بمنزلة معيار للحقيقيّة. ومن دون هذا المعيار لا وجود للاتّصال، أو التعبير عن الاعتقادات، وكذلك لا وجود للكذب. فالكذّاب يحتاج إلى هذا المعيار ليكذب، كما يحتاج إليه الصادق لقول الصدق. دعونا نطلق على هذه الإجراءات، البسيطة ظاهرياً، والمعقَّدة في الواقع، اسم "مثلّث الحقيقة - الإثبات - الاعتقاد"[11]

إنَّ مثلث: الإثبات- الحقيقة – الاعتقاد، ليس "نظاماً للحقيقة" بالمعنى الذي يرمي إليه فوكو[12]. وليس تشكيلاً اجتماعياً خاصّاً ناتجاً عن توافقات. إنّه الحالة الأساسيّة التي تحدّد الحالات الأخرى وشرطها. وقد تتغير استخدامات هذا المثلّث: فقد يرغب الناس في الحقيقة والمعرفة الخاصّة، أو يزدرونها؛ ويمكنهم الكذب وإخفاؤها والاستحواذ عليها بطريقة حصريّة من أجل مصالحهم الخاصّة، واستخدامها لغايات خارجيّة، ولا سيّما الهيمنة على الآخرين، والحصول على مزيد من السلطات. إنَّما، مهما فعلوا، تبقى هذه المنظومة موجودة.

انطلاقاً من هنا، يمكننا تصوّرُ أنساليّةٍ généalogie لفضائل الحقيقة وليس للحقيقة نفسها؛ فالحقيقة والمعرفة في حدِّ ذاتها لا تتغيّران؛ وتحتّلان صلب المنظومة الاجتماعيّة لإنتاج المعلومة، حتّى السلطة. وبهذا، فإنّ فوكو على حقّ. لكنّهما [أي الحقيقة والمعرفة] ليستا من إبداع السلطة أو الرغبات البشريّة، وإرادة السلطة؛ لأنّ وجودهما سابقٌ على تلك الإرادة. بهذا المعنى، فوكو ليس مُحقاً بافتراضه أنّهما إبداعات حادثة وانتقاليّة. وكما يقول ج. مور G.E.Moore: ليس للحقيقة والمعرفة تاريخ[13]. إنّهما خصائص تأسيسيّة تجعل منظومة السلطة كلّها ممكنة، وليس المنظومة هي التي تجعلها ممكنة. يجب قلب التصوّر الفوكويّ والبنائيّ constructiviste رأساً على عقب: ليست الحقيقة والمعرفة، ومعايير المعرفة من مُنتَجات أو آثار منظومة أوليّة للسلطة والإرادة أو نتائج لها، بل العكس. إذا اعتمدنا هذا المنظور، فهو لا يمنع وجود أنساليّة على الإطلاق. إلّا أنّها ستكون أنساليّة لمواقفنا، واستخداماتنا للحقيقة والمعرفة، ليس بمعنى أنّ الحقيقة والمعرفة تنتميان إلى التخيّلات، بل عبارة عن موارد أساسية وحقيقية يكون استخدامها تاريخياً: تتكوّن لدينا اعتقادات ورغبات إزاءها، لكن هذا لا يجعل منها حوادث تاريخيّة على الإطلاق. كما يقول ويليامز: "لا يمكن لأيّ مجتمع أن ينجوَ بنفسه بمفهوم أداتيّ محض لقيم الحقيقة[14]"

لا يشكّلُ مثلثُ الحقيقة- الإثبات - الاعتقاد، سوى إطار قاعديّ للتواصل الاجتماعيّ. وانطلاقاً من هنا، كما بيّن ويليامز، يمكن اتّخاذ أيّ نوع من المواقف التي قد تكون فاضلة حينما تتقيَّد بمثلث الحقيقة وقيمها. هذه المواقف عبارة عن استعدادات، ومهارات excellences، أو عيوب في استخدام المنظومة يمكن فهمها بالمعنى الأرسطيّ بوصفها أشكالاً من صدقيّة الحقيقة. ويمكن أن ندوّن تاريخها، خلافاً لعناصر المثلث. بحسب هذا التصوّر، تكون ethos الفضيلة الفكريّة هي القدرة أو الاستعداد لملاحظة متطلّبات réquisits الحقيقة والمعرفة، وإبداء الإحساس بأسباب الاعتقاد. وهذه الفضائل فرديّة واجتماعيّة في الوقت نفسه؛ وتتحقّق اجتماعياً وتاريخياً، من دون أن يجعلها هذا نسبيّة.

يميّز ويليامز ثلاث قيم للحقيقة ترتبط بها فضائل للحقيقة، هي أنماط لاحترام قيمة الحقيقة على نحو عامّ. الفضيلة الأولى هي **الصدق** sincérité أو الصدقيَّة véracité، التي تنطوي على نيّة الفاعل في قول الحقّ والتعبير عنه. الثانية هي **الدقّة** exactitude أو **الصرامة** rigueur وتنطوي على التعبير عمّا هو حقيقيّ في حدود إمكاناتنا. والثالثة هي **الأصالة** authenticité، وتعكس خاصيّة الشخص بكليّته وموقفه من الحياة. لهذه الفضائل كلّها تاريخ ووجوه أنموذجيّة؛ فالصدق والصدقيَّة قيمٌ رواقيَّة، ثمَّ صارت مسيحيَّة. وربَّما تكون فضيلة الدقَّة قد نشأت مع توسيديد Thucidide حينما شرع في كتابة نوع من التاريخ المهتمّ بالحقيقة والوقائع والمطالبة بها. ولفضيلة الأصالة أبطالها مثل روسو و**ابن أخت رامو** Le Neveu de Rameau [في كتاب ديدرو الذي يحمل هذا الاسم].

إذا اعتمدنا هذا المنظور، فإنّنا نقدِّم تاريخاً لفضائل المعرفة ورذائلها، مثل الفضول curiosité، والتواضع الفكريّ، والحكمة، والحماقة bêtise، والتنفُّج snobisme، إلخ؛ وهو تاريخ مُختلف عن التاريخ الذي قدَّمه الأنساليون مثل فوكو.

الأنسالية وتصوّر الحكم الأخلاقيّ éthique اللذان يفترضهما هذا المنظور، ليسا أنسالية أحكام أخلاقيّة **عامّة**، بل أحكام أخلاقيّة خاصّة بفضائل الحقيقة والمعرفة فقط. أنساليّة وليامز صيغة تاريخيّة ذات مستويين للأحكام الأخلاقيّة الفكريّة التي اقترحتُها هنا: مستوى تكون فيه الحقيقة والإثبات والاعتقاد محكومة بمعايير عامّة - تشبه ما أطلقت عليه هنا اسم

معايير الاعتقاد -؛ ومستوى تحدّد فيه هذه المعايير فضائل الحقيقة المُتجسّدة في المواقف والعلاقات الاجتماعيّة، وتاريخ معيَّن. تكمن أهميّة تصنيف قيم الحقيقة وفضائلها لدى ويليامز في أنّها تشير بالتوازي إلى الرذائل المرتبطة بها: كالكذب، وعدم الوفاء، والزيف. كان ويليامز بالغ الوضوح بقوله إنَّ المثلَّث المعياريّ: **حقيقة - إثبات - اعتقاد**، لا يحدّد فضائل الحقيقة، كما لا يقدّم أيّ وصفة: "الدور الداخليّ في منظومة **الحقيقة - الإثبات - الاعتقاد** لا يتيح لنا تعريف قيم الحقيقة(١٥)" إنّه لا يعرّف قيمة الحقيقة، ولا الفضائل التي تقوم على الامتثال لهذه القيمة. وهذا هو بالتحديد التقسيم الثنائيّ للأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد الذي عرضته هنا.

إلَّا أنَّ المنظور الذي أعتمدُه هنا يختلف عن منظور ويليامز الهجين إلى حدٍّ ما، لأنَّه ليس تاريخياً تماماً ولا تحليلياً تماماً. سأتبع طريقة الكلاسيكيين في دراسة الفضائل والرذائل الفكريّة كأنماط أنموذجيّة لشكل خاصّ من الاستعداد أو الطبع كما درسه كلٌّ من تيوفراست Thophraste أو لابروير La bruyère في كتابيهما **الطبائع** Les caractères، اللذين استلهما عمليهما هذا من التصنيفات الأرسطيّة والتوميّة thomistes [نسبة إلى توما الأكويني]. سأقف عند الأطروحات الكلاسيكيّة القائلة إنّ هذه السمات مستقرّة نسبيّاً لدى الأفراد، أي تسمح بتخمين أنواع التصرُّفات المُنتظمة، التي أرادها، أو اختارها مالكوها بدرجة معيَّنة في أغلب الأحيان. يمكن فهم الرذائل الفكريَّة بالمعنى الوثوقيّ fiabiliste. عندئذ يكون لها علاقة بأنواع مختلفة من الاعتلالات والاستعدادات التي لا تُفضي إلى نجاح المنظومات الإدراكية بل إلى فشلها. ومن ثم، فإن منشأها حالات مرضيّة تصيب العملية المعرفية. فأمراض الذاكرة، أو الرؤية، تعود إلى هذه الرذائل المنتمية إلى "المستوى الأدنى" بما أنّ الاستنباط استعداد موثوق، فإنّ مختلف أشكال خطأ المحاكمة العقلية التي درسها علم النفس الإدراكيّ، وعلم النفس الاجتماعيّ، أو مختلف أشكال اللا-عقلانيّة تشكِّل، بهذا المعنى، رذائل فكريَّة(١٦). ومثل هذه الاستعدادات للصدقيّة أو بعض أنماط البلاهة idiotie[1]، كلّها تُفضي إلى التقليل من عدد الاعتقادات الحقيقيّة، أو تزييف منظومة إنتاجها. إلَّا أنَّ الأنماط

---

1. يقرأ الفصل الثامن حول هذا الموضوع.

الأكثر تعقيداً للرذيلة الفكريَّة؛ تلك التي تفترض قدرات استبطانيّة [انعكاسيّة]، هي التي ستستأثر باهتمامنا. إنّها تقتضي أن يتخلّى المُنَفِّذ بإرادته عن الأهداف والمعايير المعرفيّة، أي عن الحقيقة والمعرفة، ويعبّر عن نوع من عدم الإحساس بالقيم الفكريّة. هذه الأنماط المركّبة من الرذيلة الفكريّة هي التي تسبّب الفوضى في البحث المنهجيّ enquête، لكنّها أيضاً، كما يشدّد أتباع إبيستيمولوجيا الفضائل الداعية إلى تحمُّل المسؤوليّة responsabiliste، أنماطٌ لخصائص الأشخاص، وليست مجموع الاعتقادات فقط. بهذا يمكننا الإبقاء على الفصل بين الأحكام الأخلاقيَّة الأولى للاعتقاد والإبيستيمولوجيا الوثوقيّة للفضائل المتعلِّقة بتعريف المعرفة الخاصَّة ومعايير الاعتقاد من جانب، والأحكام الأخلاقيّة الثانية أو التنظيميّة المتعلّقة بسير البحث المنهجيّ من جانب آخر.

إنَّها، إبيستيمولوجيا الفضائل والرذائل، حتّى بالمعنى الناظم régulatif، تواجه تحدّيين آخرين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً. الأول كلاسيكيّ: ويتعلّق بتصنيف الفضائل وتبويبها. كيف نرتِّب الفضائل والرذائل والأحكام الأخلاقيَّة بوصفها فكريَّة؟ هل توجد بينها علاقة كما بين الشجاعة الفكريّة التي تبدو نظيرة للشجاعة الأخلاقيّة؟ إنَّما هناك أيضاً رذائل وفضائل فكرية، مثل الفضول، لا نظير أخلاقيّا لها اللّهم إلّا الكسل الروحيّ acédie (الذي يضعه توما الأكويني بين الخطايا الكبرى)، والضجر؛ والرذائل الأخلاقيّة، مثل الافتقار إلى الشجاعة أو الجُبن، اللذين لا نظير فكريّاً واضحاً لهما: مثلاً، ما الجُبن الفكريّ؟ هل هو ميل المرء إلى الروتين في أبحاثه المنهجيّة؟ وما نقص الجرأة؟ هل هو أن يكون الإنسان مُتملِّصاً وغامضاً، أو يقتنع باللجوء إلى البلاغة لتحاشي الاعتراضات؟ أو هو الخوف من اتّباع الدُّرْجَات الرائجة؟ هذا كلّه رهنٌ بطريقة وصفنا وتعريفنا لها بالمقارنة بنوع معيّن من الفائدة المعرفيَّة. التحدّي الثاني هو معرفة ما إذا كانت الاستعدادات والسمات المُفتَرَضة الخاصّة بالفضائل مستقرّة إلى حدٍّ مقبول وأنموذجيّة، ولا تتغيّر بتغيّر الأحوال، وليست سريعة الزوال لكونها كذلك. ألا يمكن أن نتبيّن أنّ الفرد الذي نصفه بالشجاع في بعض الظروف، أنَّه جبان؟ ألا يمكن لأبله أن يُبدي بعض الذكاء في بعض الحالات؟ ما الذي يؤكّد توصيفاتنا إذا لم ترتبط بأيّ شيء ثابت من تصرّفاتنا؟ عندئذٍ، ما الذي يمكن أن تكون عليه الصحَّة الوصفيّة لإبيستيمولوجيا الفضائل؟

٢. هل الفضائل مرتبطة بالظروف؟

دعونا نبدأ بالتحدّي الثاني المُشار إليه أعلاه. يقول بعض المؤلّفين، مثل جيلبير هارمان G.Harman، المتأثّرين بعددٍ من الدراسات التي تتناول علم النفس الاجتماعيّ وعلم النفس المعرفيّ، القائلة إنّ فكرة سمة الطبع نفسها كالشجاعة، والتواضع، واللطف، والخبث، وجميع الصفات الأخرى التي تنتمي إلى النمط نفسه، ونستخدمها في علم النفس العاديّ، لا تتمتّع بأيّ ملاءمة وصفيّة أو جازمة prédicative: فهي لا تعبّر عن أيّ سمة ثابتة أو مستقرّة، كما لا تسمح بتخمين تصرُّفات المُنَفِّذين(١٧). الشجاعة، في سبيل المثال، بوصفها استعداداً لمواجهة الخطر، يمكن أن تتبدَّل على نحو كبير تبعاً لتبدُّل الأحوال؛ فقد تتغيَّر تصرُّفات الناس الذين ننسب إليهم سمات الطبع نفسها من حال إلى حال. لذلك تبدو تجارب ميلغرام Milgram أنها تشير إلى قدرة الناس على التصرف بامتثالية conformisme حمقاء إزاء السلطات(١٨). أو نكتشف أنَّ طلَّاب اللاهوت الذين يتلون حكاية الخير السامريَّة مستعدُّون لأن يكونوا غيريّين altruistes حينما تتطلَّب الظروف منهم ذلك. إنَّنا نرتكب خطأً جوهرياً في الوصف حينما ننسب إلى مثل هذه السمات ثوابت régularités سلوكيَّة غالباً ما يكون سببها استراتيجيات أو أهداف متماسكة لا علاقة لها بهذه السمات. الشكّ في هذه السمات، وفي قدرتها التفسيريَّة، يحمل اسم "التوجّه الظرفيّ، أو الظرفيّة situationnisme" حينما يتعلَّق الأمر بالفضائل(١٩).

الظرفيَّة، بصيغها الراديكاليّة، تقول بعدم وجود سمات مثل الشجاعة، والتواضع والنزاهة، بل تصرُّفات متغيّرة فقط، وأنّ المصطلحات التي نستخدمها للدلالة على هذه التصرّفات لا تفسّر شيئاً ولا تسمح بتخمينه. وهي صيغة إلغائيّة éliminativiste يسهل الردّ عليها. أوّلاً، بأنّه لا يمكن لعلم نفس الحسّ العام psychologie du sens commun والفلسفات التي تقول بوجود سمات شخصيّة خاصّة ببعض أنماط الأشخاص، إنكار وجود تنوّع كبير في التصرّفات، وأنّها غير جازمة prédicatifs، بمعنى أنّها تطرح قوانين أو حتّى ثوابت régularités مستقرَّة تماماً. فحينما نقول عن شخص ما إنّه لطيف أو نزيه، فهذا

لا يعني أنّه كذلك في جميع الظروف، ومن دون استثناء، لكنّه كذلك فقط إبّان مجموعة من الظروف التي يمكن أن تتغيَّر، فضلاً عن أنَّ الأشياء كلَّها متساوية. حتَّى الاستعدادات الجسديَّة تتساوى بشروط، وعبر مقاييس مختلفة (السكر يذوب، لكن بشرط أن يوجد ما يكفي من الماء، إلخ). هذا هو معنى الفكرة التي اقترحها جيلبر ريل Gilbert Ryle حول "الاستعدادات ذات التجلّيات المتعدّدة" ("many track") التي طبّقها على مصطلحات مثل "نزق" و"بارع" و"ذكي"[٢٠] في المقام الثاني، يمكن الشكّ في أنّ تجارب علم النفس الاجتماعيّ تستطيع أن تستنبط، انطلاقاً من بعض التصرّفات كالطاعة العمياء للسلطة، وجود أو عدم وجود مثل هذه السمة الثابتة أو تلك لدى الفاعل. حتّى إن كانت هذه التجارب متينة، فهي تقارن سمة بنوع من الحالات، لكن يفترض أن تكون هذه السمات قابلة للتطبيق في حالات مختلفة. حينما يقول لنا الظرفيّون situationnistes إنَّ من يُفترض بهم امتلاك تلك السمات الشخصيّة، يتصرَّفون في بعض الحالات ضدّها (مثلاً حينما نكتشف أنَّ من يتَّسم بـ"الشجاعة" يكون جباناً في ظرف معيّن) رافضين فكرة سمة الشخصيّة، بل يعبّرون بذلك عن سذاجة كبرى: فإن قلنا عن فرد إنّه فضوليّ، أو بسيط، أو أحمق، فهذا لا يعني أن يكون، أو يجب أن يكون فضولياً أو بسيطاً أو أحمق في جميع الظروف، وعلى نحو دائم.

تقول إحدى صيغ الظرفيَّة situationnisme الأكثر تطوّراً بوجود بنية (أو خيوط) تربط، بطريقة كليّة holistique، الاستعدادات بالبواعث والمواقف. إلَّا أنَّها، مع هذا، ترفض خلط هذه السمات بالاستعدادات الثابتة. وهي لا تعدو عن كونها تخيّلات مفيدة، في أحسن الأحوال. إنَّها، حتّى لو اتّخذت الظرفيّة هذه الصيغة المتطوّرة أو الأضعف، فلن ينجم عن هذا لدى المنفّذين بعض الاستعدادات العقلانية التي يحقّ لنا وصفها بأنّها نمط من الحكمة. فإذا ما تخلَّى أحدنا، مثلاً، عن مكانه لسيّدة عجوز في حافلة للركَّاب بطريقة ودود، فإنّ انتقالها يقتضي تعريضها لخطر الوقوع قبل وصولها إلى المقعد الذي نقدّمه لها، لذلك قد نتردَّد في أن نتخلّى لها عن المقعد. هنا، نرى أنّ السمات الموضوعيّة للحالة- أسباب للتصرّف - تفرض ظهور سمة "اللطافة"، "الودّ" (لا شكّ في أنّ دُبَّ الحكاية الذي سنتحدَّث عنه لاحقاً الذي رمى بحجر

فوق رأس سيّده، لطيف لكنّه بالغ اللطف)[I] وقد أَلِفنا عبرة دافيدسون القائلة بأنَّ: لا يمكن للحدود الاستعداديّة والمواقف عموماً أن تُفضي إلى قوانين: وهي لا تطبّق إلّا على خلفيَّة مبدأ الإحسان والعقلانيَّة، الذي ينبغي بموجبه الزعم، من حيث المبدأ، أنّ لدى المُنَفِّذين اعتقادات حقيقيّة وعقلانيّة لتفسير السلوك. إذا أردنا أن ننسب صفةً فاضلة لأحدهم، فعلينا اعتماد مبدأ الحدّ الأدنى من التجانس: فالفرد الذي قد يكون جباناً أو كسولاً في مثل هذه الظروف، ولا يكون كذلك في ظروف أخرى، لا يستحقّ أن نطلق عليه مثل هذه الصفات، لكن إذا ظهرت لديه بنية ثابتة ومتجانسة من التصرُّفات المطابقة لهذه الصفات، فلن نتردَّد في وصفه بهذه الرذائل مهما كانت معايير إسناد الأوصاف عشوائيَّة. من المفيد هنا أن نرى أنَّ الأسباب، وليس الفضائل، هي التي لها الأولوية التفسيرية، وهو ما من شأنه تعزيز النقطة المذكورة أعلاه في التحليل (ب) لعلاقة الأسباب بالفضائل. ثمَّة طريقة أخرى لصياغة النقطة نفسها تقوم على الإشارة إلى أن العبارات الدالة على الاستعداد dispositionnels التي نستخدمها في الحياة اليومية للتدليل على الفضائل والرذائل، لا يفترض بها أن تفسّر أو تصف السلوك إلى هذا الحدِّ بطريقة مناسبة تجريبياً، بأنَّها تقدِّم شروطاً معياريّة لاستخدام هذه العبارات. إنَّها ليست موجَّهة لترسم شكلاً مسبقاً لعلم نفسٍ علميٍّ أو تحلّ محلّه. إنَّها تشير إلى بعض أنواع الكفاءات التي يمكن أن تختلف في ممارساتها كحال الكفاءة الأساسيّة للسائق، التي يمكن أن تختلف بين قيادته في الريف فوق طرق صغيرة، أو في مدن كبيرة أو فوق طريق سريع وتبعاً للمعوقات التي يمكن أن تضطرَّه إلى توافقات وقابليّات أكثر تعقيداً[II] بعبارة أخرى، فإنَّ التغيّر الذي يتحدَّث عنه صاحب التوجُّه الظرفيِّ، الذي يفترض أن يكون ضرورياً في نظريّة الفضائل الفكريّة (أو الأحكام الأخلاقيّة)، جزءٌ لا يتجزّأ من أفكار هذه النظريّة. بهذا المعنى،

I. في حكاية "الدب وهاوي الحدائق"، يبرزُ لافونتين Lafonaine صداقة بين عجوز ودب. أراد الدب طرد ذبابة حطت على وجه العجوز "فأمسك بحجر ورمى به بشدة / فكسر رأس العجوز النائم وقتل الذبابة، / و [...] ومات ممدداً في الساحة" العبرة التي أراد لافونتين استخلاصها هي أنه "لا شيء أخطر من صديق جاهل؛/ والمعنى: [عدو عاقل خير من صديق جاهل"].

II. اقتبست هذه الأمثلة عن إرنست سوسا. ما يشير سوسا إليه هنا ليس سوى مبدأ عقلانية أو إحسان في تفسير السلوك مقارنة بمبدأ دافيدسون[٢١]

ليس أساسياً أن تكون الفضائل أو الرذائل أوصافاً لسمات نفسية قابلة للاختبار تجريبياً. وكونها ليست أوصافاً أو ليست سوى جميع الأشياء المتساوية، قد لا يُرضي علم النفس نفسه، لكن لا يمكن أن يشكِّل تهديداً للمشروع المعياريّ لنظريةٍ تتعلَّق بالفضائل الفكريّة. هذا لا يعني أنَّ هذه السمات مثاليَة لا علاقة لها بالخصائص الطبيعيَّة، لكنَّ عمل الواعظ الأخلاقيّ moraliste، والإبيستيمولوجي، أو الروائيّ، حينما يتحدَّثون عن الفضائل، ينطوي على محاولة فهم كيفية ارتباط هذه السمات ببعض المعايير التي يختلف فيها الأفراد الحقيقيون إلى حدٍّ ما. واختلافهم هذا لا يعني أنّ السمات المعنية غير موجودة. وكما يشير ريل Ryle في تعليقه على جين أوستين Jane Austin، إنَّ ما يهمّها هو معرفة أنواع الكبرياء ودرجاته، وتمييز الأنماط التعبيريَّة بوصفها أنماطاً معقولة من الكبرياء[٢٢]. هل كان في وسعها القيام بهذا بحدٍّ أدنى من المعقوليّة اللازمة لرواية عظيمة لو كانت السمات الشخصيّة هذه عبارة عن تخيّلات فقط؟

٣. ما تصنيفُنا للفضائل والرذائل الفكريَّة؟

التحدّي الآخر هو تحدّي تصنيف الفضائل الفكريّة؛ وهو تصنيف صعب في هذا المجال كصعوبته في مجال الفضائل الأخلاقيّة. وهي التي درستها التصنيفات الأرسطيّة الجديدة بوصفها وسطيّات بين مبالغتين excès. وضع أرسطو وجماعة توما الأكويني قائمة بها تتضمّن: الحكمة، الحذر، والاتزان sapience. أمَّا القائمة المسيحيّة للخطايا الكبرى (الكسل، التكبّر، الحسد، البخل، البذخ، الشراهة، والغضب) فلا تتضمّن أيّ رذيلة فكريّة، ولا تعدّ الفضائل اللاهوتيّة théologales – كالإيمان، والحبّ، والإحسان – فضائل فكريّة، وليس لها ما يقابلها بين الرذائل الفكريّة. بعض القوائم التي وضعها الدارسون المعاصرون العازمون على تجديد أحكام أخلاقيّات الفضائل، عبارة عن محض قوائم غير منظّمة rhapsodiques، كتلك التي وضعها سوفسكي[٢٣] Sofsky: التي تتضمّن اللامبالاة، الفظاظة، الكسل، الإشفاق الذاتي، الجبن، الجنون، التعنّت، الجشع، التقتير، الإسراف، الغيرة، الغضب، الظلم، الادّعاء، الغطرسة، الخضوع، المخاتلة والقسوة. هذا النوع من القوائم لا يفرّق بين الفضائل الفكريّة والفضائل الأخلاقيّة، ويشمل سمات من غير الواضح

أنّها رذائل، مثل عدِّ المرء لأوهامه حقائق، والغضب أو الفظاظة. أغلب القوائم تتضمّن الحكمة والمعرفة، إضافة إلى الشجاعة والورع والقناعة. وقد وضع غيوتو Giotto الجنون والحماقة في صلب جداريّتِهِ في كنيسة سكروفيجيني Scrovigini في مدينة بادو Padou. واقترح روجيه بويفيه R.Pouivet التصوّر الآتي المستوحى من فكر توما الأكويني تماماً، حيث تحتلّ فيه الفضائلُ موقعاً وسطاً(٢٤):

رذائل افتراضيّة	فضائل فكريّة	رذائل مفرطة
لامبالاة	عدم المحاباة	محاباة
ضيق	قناعة	فسق
احتقار الذات	إذعان	غطرسة
جبن	شجاعة	تهوّر
تشَتُّت	جدوى	وسواس
تساهُل	توازن مدروس	صرامة

إلّا أنَّ المشكلة نفسها تطرح من خلال الاعتراض الظرفيّ situationniste. إذا تعاملنا مع هذه التصنيفات بوصفها جداول لأنواع من السمات أو الشخصيات كتلك التي يمكن الوقوع عليها في أحد كتب مباحث الطباع caractérologie، فسنصطدم دائماً بمشكلات الجمع المرتبطة بتغيّرات الأوصاف، وسيستمرّ الشكّ الظرفيّ في الظهور. ثمَّة صعوبة أخرى منشؤها ميلنا إلى حسبان كلّ خاصيّة ذهنيّة لفرد يؤذي الآخرين بطريقة معيّنة بأنّها رذيلة، من دون أن نكون قادرين على إيضاح ما إذا كانت هذه الخصائص مواقف، أو سمات عابرة للأفراد، أو مجرَّد ميول. بهذا المعنى، هل يمكن إدراج أخطاء المحاكمة العقلية والأوهام الإدراكيّة التي يفيض علم النفس الإدراكيّ في وصفها، مثل الاحتيالات المختلفة، والأحكام المسبقة والتصرُّفات غير العقلانيّة أو القرارات العشوائيّة، في قائمة الرذائل؟ الأمر أبعد ما يكون عن الوضوح، إلّا إذا أشرنا من خلالها إلى ميول دائمة، مستقرّة إلى حدٍّ ما، أو إلى أوصاف. بهذا المعنى، إذا أطلقنا حكماً مسبقاً على هذا الفاعل أو ذاك، أو أسأنا الحكم، حتّى لو أدّت تلك

التصرُّفات إلى نتائج سيّئة، فهي ليست رذائل؛ في المقابل، إذا قام النزوع الطبيعيّ على إطلاق أحكام مسبقة، والاستعداد إلى إطلاق حكم سيّئ مسبق، تكون عندها رذائل. وكي نكون إزاء رذيلة فكريَّة، لا بدَّ من توافر ثلاثة مكوّنات على الأقل:

أ) استعداد ثابت إلى حدٍّ ما للقيام بنوع معيّن من التصرُّف أو التفكير.

ب) أن يترك هذا الاستعداد أثراً يمنع المعرفة أو يجعلها صعبة إلى حدٍّ ما.

ت) أن يكون هذا الاستعداد، بطريقة أو بأخرى، تحت رقابة المُنَفِّذ، ويمكن أن يصبح سمة لطبع شخصيّ.

هذه السمات ليست دقيقة: فقد تكون الاستعدادات في أغلب الأحيان ميولاً صارمة إلى حدٍّ ما، وقد تتنوَّع أنواع المعوقات أمام المعرفة، كما يتغيَّر الطابع الإراديّ أو الشخصيّ للاستعدادات.

لو جمعنا الفضائل والرذائل الفكريَّة، على الرَّغم من هذه الصعوبات، تبعاً لنوع الهدف والنشاط اللذين يرتبطان بها، ومعالجتها بوصفها أنماطاً مثاليّة وليست حدوداً termes يمكن التحقّق منها تجريبياً، فقد تكون المهمّة أكثر قابليّة للتحقّق، بل أيضاً أكثر أهميّة لأنّها تفترضُ أنَّنا نتوافر على تصوّر واضح للهدف وللمعايير المعرفيّة.

من المهمّ أن نرى أنَّ مؤلّفين ينتمون إلى التيار الأرسطيّ الجديد مثل غايش Gaech و ماكينتير McIntyre يولون أهمية خاصّة إلى القدرات على الحكم واحترام الحقيقة[٢٥] في الفضائل الفكريّة. تصعب ممارسة فضائل أخرى، سواء كانت فكريّة أم أخلاقيّة من دون حكم عادل، وفضائل تعبّر عن الصدق والثقة والاستقامة، فقد يكون المرء جيّداً من دون أحكام كثيرة، لكن من النادر أن يكون الأحمق جيّداً إذا كان زهوه أكبر من جميع الأهداف الأخرى. وقد عاد ويليامز في التبويب الذي وضعه إلى أولوية فضائل الحقيقة، مقرونةً بوظائف إيصال المعلومة ونقلها، ووضعَ تبويباً أساسياً لقيم الحقيقة وفضائلها - كالصدقيّة، والاستقامة، والأصالة - والرذائل المقابلة لها - كالكذب والخداع والزيف. إلّا أنَّه ترك جانباً بُعداً أساسيّاً للفضيلة الفكريّة، ونعني به بُعد البحث المنهجيّ: فنحن لسنا أفاضل فقط لأنّنا نسعى وراء الحقيقيّ ونتحاشى الخطأ، بل لأنّنا نبحث عن الحقيقيّ بطريقة معيّنة: فهي

متينة، أو نزيهة، أو صبور، أو مرتابة[I] وقد اقترحت ليندا زاغزيبسكي Zagzebsky القائمة الآتية: كبرياء فكريّ، إهمال، كسل، جُبن، امتثاليّة، عدم الاهتمام، الحكم المسبق، عدّ الرغبات حقائق، انغلاق الذهن، عدم الإحساس بالتفاصيل، طبع منغلق، وقلّة الانتباه(٢٦). ومع أنّها تشدّد على الحافز الذي تراه في صلب أيّ رذيلة أو أيّ فضيلة، إلّا أنّ عدداً من هذه السمات لا يبدو إرادياً. يجب أن نفترض بأنّها تعدّها بمنزلة سمات غير طبيعيّة، بل اكتسبها المُنَفِّذ وطوّرها. وقد دفع باير Baehr بموضوع الحافز والقيمة الشخصيين إلى ما هو أبعد من ذلك، فاقترح تصوّراً يميّز الحافز الابتدائيّ للبحث منهجياً، وإنجازه، وتقييمه، ورتّب الفضائل على النحو الآتي(٢٧):

حافز ابتدائيّ	إنجاز	تقييم
تفكير	انتباه	عدالة فكريّة
تنقيب وتحرّي	معنى التفصيل	تماسك
فضول	ملاحظة	موضوعيّة
دهشة	ارتياب	حياديّة، انفتاح

بعد ذلك، يميّز مواقف المُحقِّق (الباحث المنهجيّ):

نزاهة	مرونة	احتمال
شرف	خيال	مثابرة
تواضع	إبداعيّة	تصميم
شفافية	قدرة على التكيُّف	شجاعة
وعي الذات	رشاقة	صلابة

I. هذه نقطة يشدد عليها ماكلنتير أيضاً بقوله إن الحقيقة ممارسة.

ليس صعباً العثور على الرذائل المقابلة مثل: غياب الفضول، غياب الارتياب، الانغلاق والتصلّب، الانحياز، الكسل الفكريّ، غياب الخيال والتخاذل الفكريّ. لكنّنا لا نرى فيها غياب الحكم والمجاملة أو الغطرسة. كما يفترض هذا التبويب تصوّراً فيه دفع شديد إلى تحمّل المسؤوليّة responsabiliste وهو إرادويّ إزاء الفضائل المعنيّة، على غرار التصوّر الذي نجده لدى زاغزيبسكي Zagzebski القائم على فكرة القيمة الشخصيّة للمُنَفِّذ agent. وكما هي الحال لدى الأرسطيين، يصعب جدّاً تمييز الفضائل والرذائل الفكريَّة والمعرفيَّة للفضائل الأخلاقيّة المحضة. يمكن، في حقيقة الأمر، القول إنَّ تصوّر باير Baehr أخلاقيّ هو تصوّر أخلاقيّ على نحو أساسيّ. إنّه يتكرَّر في أحكام أخلاقيّات الاعتقاد التي تحدَّثتُ عنها في المقدّمة، بصيغةٍ احتوائيّة inclusive: الإبيستيمولوجيا جزء من الأحكام الأخلاقيّة[I] éthique. إنَّما، هذا النوع من التصوّر لا يهدف إلى احتواء التحليليّ analytique في الأخلاقيّ، إنّه يقصر الإبستيمولوجيا على نظام البحث المنهجيّ، وبهذا المعنى يتطابق مع التصوّر الذي أقترحهُ حول أحكام الأخلاقيَّات الثانية.

وضع كلّ من روبرتس Roberts و وود Wood تصنيفاً قريباً من هذا التصنيف إلى حدٍّ ما، يقرن الفضائل والرذائل بمواقف إرادية ومسوّغة، لكن من خلال التشديد على الممارسات التي تُفضي إليها هذه الاستعدادات من ملاحظة، ومنهج البحث enquête، والتعليم والقراءة؛ ويقترح القائمة التالية: حبّ المعرفة، الصلابة، الشجاعة والحذر، التواضع، الاستقلالية، السخاء والحكمة العمليّة[٢٩]. هنا أيضاً، يصعب تمييز الطابع المعرفيّ لهذه الفضائل من مقتضياتها الأخلاقيّة.

ثمَّة تصوّر آخر اقترحه كوبر Cooper يشدِّد فيه على البحث المنهجيّ بمقدار تشديده على قدرة الفضائل الفكرية على الإسهام في التربية - بالمعنى اليونانيّ لكلمة "paideia" أي تطوير المعرفة والفهم - وعلى الفضائل "القضائيّة" judiciaires ونقل المعارف العامّة savoir. وبهذا المعنى، يستعيد هذا التصوّر الفكرة الأرسطيّة القائلة إنّ الفضائل الفكريّة، أساساً، فضائل مكتسبة.

I. وهي أطروحة كل من زاغزيبيسكي و دويرتي[٢٨] Dougherty.

فضائل بحثية inquisitives	فضائل قانونيّة	فضائل الاستقامة	فضائل تربويّة
ذاكرة	تعنّت	شجاعة فكريّة	وضوح
استباق	حكم	تذلّل، تواضع	بساطة
تمييز	نزاهة	نظام	تسامح
فضول	توازن	انفتاح	احترام
منهج	استقرار		أصالة
رشاقة			

القائمة الأولى ترسم لوحة المحقّق العلميّ، أمّا الثانية فترسم لوحة المُربّي. وتقابلها رذائل الكسلان، والتلميذ السيّئ، والأستاذ السيّئ، شريطة أن نعدَّ، على غرار ما حسبناه طبيعيّاً حتّى نهاية القرن العشرين - وهو أقلّ وضوحاً اليوم -، الحياة المدرسيّة والجامعيّة بمنزلة أنموذج لتعليم المعارف وتنظيمها[I]

إذا أردنا توسيع تحليلات وليامز حول أنسالية فضائل الحقيقة، فسنرى، من دون شكّ، أنّ الإطار القديم والإقطاعيّ قد اتّخذ من المربّي الأرسطيّ أنموذجاً، وأخلى الأنموذج التوميّ [توما الأكويني] إبّان عصر النهضة، مكانه لإطار قواعد المنهج الباكونيّ [نسبة إلى بيكون] وإطار القواعد الديكارتيّة لإدارة العقل. في القرن السادس عشر كثرت الدراسات حول رذائل المعرفة، ولا سيّما في التقاليد البروتستانتية الناشئة(٣١). وقد دانت، بنحو خاصّ، رذائل العلماء واللاهوتيين مثل: التزمُّت dogmatisme، والإفراط في ممارسة السلطة، والمجد الزائف، والتبحُّر العلمي غير المفيد، والمماحكة اللفظية logomachie، والنحل plagiat[II] لو

I. يقترح ميسيفيك Miscevic تصنيفاً بسيطاً إلى حدّ ما، يميز فضائل ورذائل معرفية محضة - الأولى تقترن بمسوّغات، والثانية بكفاءات - وفضائل ورذائل "هجينة" أخلاقية ومعرفية في الوقت نفسه، ويضع بينها الانفتاح الذهني والشجاعة. وهذا صحيح، لكنه لا يقول لنا ما هذه الفضائل الهجينة(٣٠)

II. وعلى هذا الأساس يضع ساري كيفيستو Sari Kivistö قائمة علماء بوشنر Büchner في دراسته Schediasmal historico-literarium de vitorum inter eruditos occurrentium scriptoribus (لا يبزغ 1718) [لقاء تاريخي

تابعنا هذا التاريخ، لعثرنا على مؤسّسي الجمعية الملكية Royal Society، والروح ethos العلمية التي عمل روبرت ك. ميرتون R. Merton على تحليلها بطريقة رائعة بوصفها أساسَ فضائل العالِم(٣٣)، وكبار هجّائي البلاهة sottise، والتوهُّم fantasme في القرن الثامن عشر مثل ألكساندر بوب A. Pope، وجوناثان سويفت Swift، وفولتير، ثم لوحات علماء العصر الفيكتوريّ، التي يمثّل كليفورد W.K.Clifford أحد نماذجها. قصارى القول، نلاحظ أن الفضائل والرذائل التي عُرِّفت في البداية بوصفها سمات لأفراد مُجردين، لم تعد، ابتداء من القرن السابع عشر، سمات خاصّة للأفراد فحسب، بل لجماعات اجتماعية (من علماء، وسكان متعصبين، وما إلى ذلك). ولا شكَّ في أنَّ رذائل المعارف المعاصرة تتضمَّن الصحافة ووسائل الإعلام، وفي هذا يمكن الاستناد إلى كارل كراوس K.Kraus وجوليان بيندا J.Benda اللذين لا يعرفهما جمهور واسع من الناس في أيّامنا هذه[I] وقبل فترة ليست بعيدة، وصفت جوديت شكلار J.Shklar مجموعة من الرذائل "العادية" في الحياة الاجتماعيّة واختارت بعضها لتجعلها أنموذجيّة paradigmatiques: كالقسوة والنفاق وكراهية الآخرين والتنفّج snobisme. وترى فيها، كما يرى ويليامز، على نحو أساس رذائل تعبّر عن عدم الصدق insincérité، وبهذا المعنى فهي تحملُ بُعداً معرفياً. إلّا أنَّ ما يهمّها في هذا الأمر، بنحو خاصّ، هي تلك الطرائق التي تؤثّر هذه الرذائل من خلالها في الحياة السياسيّة والدولة الليبراليّة(٣٥). سنعود في الفصل التاسع إلى هذه الرذائل الاجتماعيّة، لكن قائمة Shklar لا تفيدنا في تصنيف الفضائل والرذائل.

مع ذلك، لو تابعنا في هذا الاتجاه التاريخيّ، فسنصطدم بالمشكلات السابقة نفسها: كيف نميّز الفضائل الفكريّة مثل "الاحتراز phronésis" لدى أرسطو عن الفضائل الأخلاقيّة؛ والحكمة العمليّة عن الحكمة النظريّة؟؛ والفضائل الخاصّة بتكوين الاعتقادات وتلك الخاصّة

أدبي مجدول للرذائل بين الكتاب المتعلّمين]: النحل، التزوير والسرقات الأدبية، النزوع المفرط نحو المماحكة، والمنازعة، والوسائل المتبعة لنيل الشهرة والسمعة(٣٢)

I. كان كراوس يقول إنّ الفضيلة الفكرية تقوم على احترام اللغة والنحو. وهو ما يقوله معاصرونا أيضاً، مع فارق أن النحو لم يعد مصدراً جوهرياً للسلطة، بل مصدر رهانات اجتماعية وجنسية أو سياسية، التي لا ترى في احترام النحو سوى نوع من النخبوية(٣٤)

بتنظيمها؟ وكيف نرسم الخط الفاصل بين الفضائل والرذائل الاجتماعيّة على نحو أساسيّ، مثل انفتاح الذهن والتسامح والرذائل المقترنة بها؟ وكيف نميّز الجزء الإراديّ في هذا الضبط من دون المشاركة في نمط غير مقبول من الاعتقاد الحرِّ volontarisme doxastique. وبوصف هذه التصنيفات ضابطة للاعتقادات فكلّها مقبولة. إنَّما، إذا فُهمت بالمعنى الأرسطيّ للاستعدادات أو المهارات فقط، فلن تساعدنا في صياغة تصوّر بداهيّ للفضائل المعرفيَّة. لهذا يجب أن تكون مرتبطة بطرائق تحسّ بالأسباب والمعايير المعرفيَّة أو لا تحسّ بها.

وكي تكون لدينا فكرة حول هذه الصعوبات، لننظر مثلاً في الحالة الأرسطيّة الكلاسيكيّة، أي الاعتدال أو ضبط النفس enkrateia، التي تقابل تعذُّر ضبط النفس akrasia وضعف الإرادة. مع أنَّ أرسطو لا يضعها في صفّ الرذيلة في قوله: "ضعف الإرادة ليس رذيلة، لأنّه عكس الاختيار، أمَّا الرذيلة فتتوافق معه[٣٦]"، لكنَّه يقول أيضاً إنّ الفرد الذي يُساير ضعفه قد يكون رذيلاً. الرذيلة الفكريّة التي ترتبط بهذه الحالة، التي سبق الإشارة إليها، هي ضعف الإرادة المعرفيّة، التي يُفترض أن تشمل حالات نرى فيها وجوب الاعتقاد أن ب، لأسباب وجيهة، لكننا نقبل بإرادتنا أن لا-ب[٣٧]. لكنّ المشكلة، كما أشرنا سابقاً، هي معرفة ما إذا كان مثل هذه الحالات موجوداً؛ فلو حكمنا بوجوب الاعتقاد أن ب، فكيف يمكن ألّا نعتقد ذلك؟ إنَّما، إذا كان ضعف الإرادة المعرفيّ موجوداً، ويعبّر عن عدم الإحساس بأسباب الاعتقاد، فيبدو أنه يشكّلُ أنموذجاً للرذيلة الفكريّة، لأنه يمثّل ضعف الإرادة على إصدار الحكم. إذا أصبح هذا السلوك، الظرفيّ من حيث المبدأ، استعداداً، وعيباً دائماً، فهو يقترب من غياب الحكم الذي اعتدنا من خلاله تعريف الحماقة bêtise أو البلاهة sottise وغيرهما.

إذاً، ما التصنيف الواجب اعتماده للفضائل الفكريّة أو المعرفيّة؟ طبقاً للفرضيّات التي صغناها سابقاً، سأصف تلك الفضائل الفكريّة أو المعرفيّة بالاستعدادات، أو سمات الطبع القائمة على عدم الإحساس بالمعايير والأسباب المعرفيّة تحديداً، وبالقيم الفكريّة أيضاً: وأولها الحقيقة والمعرفة. ولعدم الإحساس هذا درجات: فقد يبدأ بالجهل مروراً بالرفض الإراديّ لهذه المعايير، والأسباب والقيم وازدرائها. وأخطر حالاته وجود مسوِّغ للاعتقاد بأنّ ما نحكم عليه سيئ من الناحية المعرفيّة. يتحدّث جيسون باير J.Baehr عمّا يسمّيه "سوء النية

المعرفي"، ويعرّفه بوصفه نوعاً من ازدراء المنفعة bien المعرفيّة أو رفضها[I] يقترب كلّ من روبرتس و وود ممّا أعدّه بمنزلة الدافع الرئيس للرذيلة الفكريّة على نحو أكبر: أي "قلّة الاهتمام بالمعرفة" والموقف غير المبالي، الذي قد يكون نشطاً، إزاء قيمتَي الحقيقة والمعرفة(٣٨). إنَّ أولئك الذين يزدرون المعرفة ويفضّلون عدم المعرفة، يمثّلون أعمق أنماط الرذيلة الفكريَّة.

لن أسعى إلى وضع تصنيف كامل للفضائل والرذائل الفكريَّة. وبناءً على التصنيفات الأرسطيّة والمعاصرة سأترك جانباً إلى حدٍّ ما، الإبيستيمولوجيا الوثوقيّة، وسأكتفي بالإبيستيمولوجيا الضابطة أو الناظمة régulative أي تلك التي تتضمن فضائل ورذائل البحث المنهجي الناشئة عن تصور يدعو إلى ممارسة المسؤولية إزاء الفضائل والرذائل الفكرية، بحسبان أنَّ البحث المنهجيَّ عملٌ، أو مجموعة من القرارات والأعمال. أقول إلى حدٍّ ما، لأنه يصعب عدم رؤية الاستمرارية بين تكوين الحكم في أبسط الحالات الإدراكيّة وتكوين الأحكام في مجال البحث المنهجيّ، ومراجعة الاعتقاد أو المعارف وضبطها. يقول المتخصّصون في علوم التربية إنَّ الرذيلة الفكريّة تبدأ في وقت مبكر جدّاً في المدرسة. وحينما تبلغ الجامعة، والعلوم، وما يسمّى بالمستويات العليا للعقل، ربَّما يكون الوقت متأخّراً. لن أنظر هنا إلّا في بعض الأمثلة الخاصّة بكلّ واحدة من هذه الفئات: أي رذائل البحث المنهجيّ، ورذائل الحكم، ورذائل عدم الإحساس بالأسباب. الأولى، تتعلَّق بنوع الموقف الذي يحكم تكوين الاعتقادات، والطبع الأولي لأولئك الذين ينوون الاستمرار في البحث المنهجيّ. والثانية، تتعلّق بتكوين الحكم. والثالثة، بتصوّرنا العامّ للأحكام الأخلاقية للبحث المنهجيّ، وموقف عدم المبالاة إزاء قيمه وغاياته. الجدول الآتي ليس تصنيفاً بل بياناً بالرذائل التي سنتناولها في الفصول اللاحقة:

I. لكن الأمثلة التي يسوقها غير مقنعة تماماً: فالمتشكك الذي يعتقد أن المعرفة غير موجودة، والمشتبِه suspicionniste [المتأثر بفوكو] الذي يرى خلف المعارف جهازاً من السلطة السيئة كشخصية أوبريان في رواية أورويل ١٩٨٤، الساعي إلى مراقبة أي فكر(٣٩) حتى وإن كان لهذه التصرفات أثرها في المعارف، فهي بالأساس تقييد للقدرة أو حرية المعرفة، وليست رذائل فكرية بوصفها كذلك، التي على غرار التنفج snobisme أو الحماقة أنماط من عدم الإحساس بمعايير المعرفة. سأعود إليها لاحقاً في الفصل التاسع في معرض حديثي عن الجور المعرفي بنحو خاص:....

رذائل البحث المنهجيّ	رذائل الحكم	رذائل عدم الإحساس بالأسباب
الفضول غير المفيد	الحماقة bêtise	البلاهة sottise
الخداع الفكريّ	الزهو الفكريّ	التنفُّج والتفاهة snobisme et foutaise

كما لن أميّز هذه الرذائل بحسب الطريقة الأرسطيّة التي تعدّها تجاوزات قياساً بالوسطية، بل سأنظر فيها بوصفها أنماطاً من عدم الإحساس العميق إلى حدٍّ ما، بالقيم والمعايير المعرفيّة. سأميّزها إذاً تبعاً لعلاقتها بالهدف المعرفي: أي من حيث سعيها إلى الحقيقيّ والمفيد. أتفق مع الفكرة الأرسطيّة حول درجات الرذائل والفضيلة، لكنّي سأضعها في شكل أجوبة أو لا-أجوبة على أسباب. بعض الرذائل عادية وضحلة: أي تستهدف ما يفيد، بصرف النظر عن الحقيقة. وهي حالة الفضول غير المفيد أو التنفُّج snobisme. وهي حالات عدم الاكتراث بالحقيقة والمعرفة. إنّما، ثمّة رذائل أخرى قد تكون عميقة وقائمة على عدم إحساس جذريّ بالأسباب، كالبلاهة sottise. وغيرها تقتضي نمطاً من عدم احترام الحقيقيّ والمعرفة وازدرائها: وتقوم على اختيار إراديّ ومقصود يتجاهل هذه القيم. وهي حالة إنتاج التفاهات. بهذا المعنى، فإنّ الطابع الإراديَّ هنا يتعلّق بالدرجة. إنّما، ليس دائماً: كما عبَّرت عنه أغنية جورج براسانس G.Brassens "حينما يكون المرء أحمق، فهو أحمق"؛ ولا علاقة لعمر الظرفيين situationnistes، أو أماكنهم أو ظروفهم.

ليس واضحاً أنّ هذا التصنيف الأوليّ، الذي لا يمكن تسويغه إلّا بالنظر في بعض الرذائل الخاصّة، سينجو من الصعوبات التي تعترض الرذائل الأخرى. لكنّها، كهذه الحالة، تفترض أنّ المعرفة والحقيقة نوعان من القيم، وتشكّل هدفَ البحث المنهجيّ. والسؤال: ما العلاقة بين قيمة المعرفة ومعاييرها؟ سأنظر فيه لاحقاً.

VI. ديكارت والفضيلة الفكريَّة

تشكّلُ مقارنة التحليلات السابقة بتحليلات فيلسوف كلاسيكيّ مثل ديكارت، إضافة مفيدة. إذا آمنا بارتباط نظريّة الفضائل الفكريّة في أساسها بإطار أرسطيّ فقد يبدو غريباً وضع ديكارت ضمن منظّري الفضيلة الفكريّة، مع أنّه لم يترك نظريّة معروفة حول الفضيلة، ولاسيّما الفضيلة الفكريّة[I] إلّا أني أودّ الإشارة هنا إلى أنّ هذا لا يمنع من توافره على تصوّرٍ لضبط معايير الحكم من شأنه تأسيس نظريّة للفضيلة الفكريّة[٢]. لماذا نقصر هذا البحث المنهجيّ على ديكارت، في حين سعى كثيرون من الفلاسفة الحديثين من سبينوزا إلى هيوم Hume، إلى ربط نظرية المعرفة بنظريّة الفضائل؟جوابنا هو لأنَّ من شأن هذا تجاوز حدود هذا الكتاب، ولأني أودُّ الردَّ على الحكم الحاسم الذي أطلقه فوكو، وأتيتُ على ذكره في المقدّمة. يقول فوكو، ربّما يكون ديكارت قد أقلع عن فكرة "عمل الذات على الذات"، أو فكرة "التقشّف" الشبيهة بتلك التي كان الفلاسفة اليونانيون يعدّونها بمنزلة شرط مسبق لأيّ حياة إدراكيّة. ربّما يكون قد قطع مع الأنموذج التقشّفي بهذا المعنى، لكنّه لم يقطع مع مثال علم الفضيلة arétique.

لو حاولنا وضع ديكارت ضمن التصنيف المعتاد للتصوّرات المعاصرة للمعرفة بوصفها اعتقاداً حقيقياً مسوّغاً، فمن المغري جداً أن نرى فيه مدافعاً عن تصوّرٍ للتسويغ: ١) البداهي، ٢) الداخلاني internaliste ٣) الوجوبيّ déontologique، و ٤) الإرادويّ volontariste. لندع جانباً الحديث غير الملائم عن "اعتقادات حقيقية"، لأنّ ديكارت يتحدَّث عن أفكار وأحكام. ويبدو بالفعل أنّه يقول إنّ المعرفة شأن اعتقادات حقيقيّة مُسوَّغة بسبب ولوج الفاعل الداخليّ والواعي في تصوّراته الخاصّة. وما يُطلقُ عليه اسم أحكام في مقابل الآراء، هي مضامين مواقف قَضوية propositionnels يجب أن يكون الفاعل العارف مسؤولاً عنها، وتقع تحت تأثير الإرادة.

I. هذا لا يعني أنه لا يوجد لدى ديكارت مجموعة من الأفكار المتعلقة بالفضيلة[١]

يبدو واضحاً للوهلة الأولى أنَّ ديكارت يتبنَّى نمطاً من البداهية الداخلانية évidentialisme internaliste القائلة إنه لا يمكن أن يكون الحكم صحيحاً إلَّا إذا كانت الأفكار التي تَمْثُلُ أمام موافقتنا واضحة ومتميّزة. الوضوح والتميّز ليسا برهانين، أي معطيين تجريبيين، بل هما علامتان داخليتان على الحقيقيّ، ويشكّل اجتماعهما قاعدة البداهة الديكارتيّة - هنا بمعنى البداهة المباشرة والحدسية. إلّا أنَّ ديكارت يتبنّى أيضاً أطروحة تبدو مضادّة للبداهية تقول إنّ الإرادة وحدها فقط هي المسؤولة عن القبول بالحكم. وخلافاً للتقاليد التي يمثّلها توما الأكويني بنحو خاصّ، فإنّ القبول assensio لا يعني القبول السلبيّ بما يقدّمه إدراكنا العقليّ عبر الفهم apprehensio؛ بل ناتج الإرادة التي تؤكّد بفعلها الحرِّ، ما يقدّمه لها الإدراك entendement[1]

لجأ ديكارت إلى هذا المذهب في سياقات ثلاثة على الأقلّ: أولاً، لعرض عمليّة الشكّ المنهجيّ الذي يعدّه إرادياً، ثمّ لشرح الخطأ الذي يقع حينما تتجاوز الإرادة "حدود الإدراك"، وأخيراً، لتوضيح الحالات التي نعلّقُ فيها قبولنا، إذا كانت الأفكار الآتية إلينا من الإدراك ملتبسة أو غامضة، أو غير كافية لتطبّق فيها الإرادة قبولها. وقد أثار هذا المذهب انتقادات حادّة من المعاصرين بدءاً بهوبز حتّى لايبنز مروراً بسبينوزا وأنطوان أرنو، الذين اتّهموه تارة بالقول إنّ الإرادة حرّة في اعتقاد ما تريد، وطوراً بتقليص دور الإدراك في آليّة الخطأ[٤].

قصارى القول، اتُّهم ديكارت بالانحياز إلى الإرادويّة المباشرة المتعلّقة بالاعتقاد والحكم، ولقوله إنَّ لدينا، إزاء تصوّراتنا، نوعاً من الحريّة المنفلتة التي من شأنها أن تسمح لنا باعتقاد ما نريد.

---

1. بحسب اللاهوت السكولاستي، ثمة ثلاث عمليات للعقل intellect: التصور البسيط، وأفعال تكوين أو تقسيم يمكن أن تكون أفعال حكم jugement أو محاكمة عقلية raisonnement. الأحكام عمليات للعقل الذي يمنح قبوله ("assensio") لبعض القضايا. لكن هذا لا يعني أن السكولاستيين لا يعترفون بتأثير الإرادة في بعض الأحكام، لكنهم كانوا يميّزون بين أفعال القبول الموجّهة نحو قضايا بداهية، وأفعال قبول موجهة نحو قضايا تلزم العقل بدرجة أقل. يقول توما الأكويني إن القبول وعدم القبول في الحالة الأولى ليسا بيدنا، لأننا في المعرفة الحدسية وفي المعرفة البرهانية démonstrative لسنا ملزمين بإعطاء قبولنا لما هو حقيقي سواء كان مباشراً أم غير مباشر[٣] أما في الحالة الثانية، فيكون القبول وعدم القبول بيدنا ويخضعان لسلطة الإرادة.

إلّا أنَّ ديكارت لم يقف قطّ مع هذا النمط من الإرادوية volontarisme، ولم يخلط الاعتقاد بما نريدُ اعتقادهُ بالحكم أو بعدم الحكم على ما يقدّمه الإدراك للإرادة. يمكننا، على غرار كلّ من سبينوزا ولايبنز، توجيه النقد إلى نظرية الحكم لدى ديكارت، والاعتراض على الدور المُفرط الذي يوليه للإرادة في الحكم، لكن إعطاءه هذا الدور للإرادة لا يعني أنّه إرادويّ حرّ volontariste doxastique [من جماعة الاعتقاد الإراديّ]؛ لأنه لم يكفَّ عن التذكير "بعدم استطاعتنا الحكم على شيء، إذا لم يكن لإدراكنا دور فيه، لعدم وجود ما يدلّ على أنّ إرادتنا تتحدّد بما لا يراه إدراكنا بأيّ طريقة كانت"، ولم يقل قطُّ إنَّ جميع أفكارنا ملك لنا، بل قال "إذا كان ثمّة شيء تحت سلطتنا المطلقة، فهي أفكارنا، أي تلك الأفكار الناشئة من الإرادة وحريّة الاختيار"[٥]. نذكّر هنا أنَّ الإرادة، لدى ديكارت، "فكرة" مثلها مثل الأحاسيس والرغبات، بل نملكها خلافاً لتلك الأحاسيس والرغبات، وهو ما يعني أنَّ الإرادة حرَّة؛ أمّا أنماط الأفكار التي تأتينا من الإدراك فليست كذلك. يرفض ديكارت أن تُسوِّغَ أحكامنا بأسباب غير معرفيّة، أي بغير الأفكار الواضحة والمتميّزة؛ كما يقول إنه حينما تكون القضية بداهية، فلا يسعنا رفضها: "فقد جُبِلَت نفسُنا من طبيعةٍ لا تُمكِّنها من رفض العودة إلى ما تفهمه على نحو واضح[٦]" إذاً، دور الإرادة يتحدّد بفعل القبول الذي ينطوي عليه الحكم" والفعل المعنيّ هو فعل تأكيد أو نفي، أو تعليق الحكم. إنّه فعل **عقليّ**. ديكارت إرادويٌّ volontariste فيما يتعلّق بالفعل الذهنيّ للحكم، وليس فيما يتعلّق بمضمونه. بتعبير آخر، إنّه يظنّ أنّ الإرادة تحدّد إصدار الحكم. حتّى في عملية الشكّ، ترانا نفكّر في الأسباب التي تدعونا إلى الشكّ، وهي أسباب معرفيّة. لا يتّفق ديكارت مع أطروحة أوكام O'ckam وآدم دو ووديامAdam de Wodeham القائلة بإمكان وجود درجات للاعتقاد: أمّا القبول فهو حاسم[I] إنّه مباشر، وحينما تكون الإرادةُ منقادة للعقل فإننا "نُحسن استعمال" حُكمنا،

I. يميز أوكام فعل الفهم البسيط الذي يقتصر على التفكير في القضية فقط، وبين القبول بالمعنى الدقيق. فالقبول assentiment فعل ينجزه العقل الذي يمكن أن يحصل لأسباب متنوعة، إما لأن القضية التي نصدّقها معروفة بذاتها per se nota، وإمّا لأننا إزاء محاكمة عقلية برهانية. في هذه الحالة، لا يكون القبول إرادياً. لكن حينما تكون هذه الأسباب غير كافية، في غياب سبب بداهي للاعتقاد، يمكن أن يكون القبول assensio إرادياً. أما ووديهام، تلميذ أوكام، فيتبنى نظرية درجات البداهة التي تشبه في بعض جوانبها سلم القبولات الرواقية. في الدرجة الأولى يتبع

ونستخدم اختيارنا الحرّ "كما ينبغي" أمّا إذا أطلقنا حكمنا من دون نور الإدراك، فإننا "نسيء" استخدام خيارنا الحرّ:

إذا امتنعتُ عن إطلاق حكمي على شيءٍ ما، حينما لا أتصوّره بما يكفي من الوضوح والتميز، فمن البدهيّ أن أستخدمه على نحو جيّد جدّاً ["clarum me recte ager"] ولم أخطئ على الإطلاق؛ إنّما، إذا قرّرتُ رفضهُ، أو تأكيده، فإنّي لا أستخدمُ اختياري الحرّ كما ينبغي؛ وإذا أكّدتُ ما ليس صحيحاً فمن البدهي أني أخطئ؛ حتّى لو حكمتُ بما يوافق الحقيقة، فهذا لا يحدث إلّا من باب المصادفة، وسأفشل، لاستخدام خياري الحرّ على نحو سيّئ. لأنّ النور الطبيعيَّ يعلّمنا أنّ معرفة الإدراك ينبغي أن تسبق دائماً قرار الإرادة. وفي هذا الاستخدام السيّئ للاختيار الحرّ ينشأ الحرمان الذي يكوّن شكل الخطأ(٨).

من الواضح أنّ ديكارت يستخدم في هذه السياقات مصطلحات معيارية: "كما ينبغيلي" أو "الاستخدام الجيّد"، التي تُحيل إلى استخدام صائب للإدراك. كما يقول إنّ الاستخدام الحسن أو السيّئ لاختيارنا الحرّ يجعلنا جديرين بالتقريظ أو اللوم:

لا ألاحظ فينا سوى شيء واحد يمنحنا السببَ الصائب في تقدير أنفسنا، أي استخدام خيارنا الحرّ وسيادتنا على إراداتنا، إذ ليس سوى الأفعال المرتبطة بهذا الاختيار الحرّ تجعلنا نستحقّ التقريظ أو الملامة، وتجعلنا على نحو ما شبيهين بالله من حيث سيادتنا على أنفسنا، شريطة ألا يجعلنا الجبن نضيع الحقوق التي منَحَنا إياها(٩).

هذه التعابير جعلت بعض المفسّرين، مثل آلفان بلانتينغا Alvin Plantinga ينسبُ ديكارت إلى جماعة "النظرية الوجوبية للتسويغ déontologique de la justification ":

يرى ديكارت أنَّ الخطأ يعود إلى سوء استخدام الاختيار الحرّ؛ وهو سوء استخدام يجعلنا مذنبين يجوز علينا اللوم. ثمّة واجب devoir، أو فرض obligation يقوم على عدم تأكيد قضية ما طالما أننا نفتقر إلى ما يكفي من الوضوح والتمييز لإدراكها؛ وهذا

العقل فيها الظاهر، لكنه لا يصدقه تماماً. وفي الدرجة الثانية يكون الظاهر حقيقياً véridique. وفي الدرجة الثالثة لا يمكن للعقل أن يشك، ويقدم قبولاً كاملاً وناجزاً(٧)

الواجب تعلّمناه من "النور الطبيعيّ" وبحسب ديكارت، إنَّ ما يسوّغنا يعني حقّنا في عدم تجاوز أيّ واجب معرفيّ، وعدم فعل أكثر ممَّا هو مسموح به. نكون مُسوَّغين حينما نضبط أو نرتّب اعتقاداتنا بطريقة تجعلنا نمتثل لواجب عدم تأكيد قضيةٍ ما لا ندركها بما يكفي من الوضوح والتمييز(١٠).

يحقّ لبلانتينغا أن يرى في هذا المقطع أطروحة معيارية[1]، لكنَّه يميل كثيراً إلى قراءة ديكارت من خلال لوك في المقطع الذي سبق أن سقناه، حيث يتحدَّث لوك عن "واجب" و"طاعة" السبب الواجب "الخالقهِ" حينما يتعلّق الأمر بالاعتقاد بمعنى الإيمان.

ديكارت لا يقول إنَّ اعتقاداتنا غير مسوَّغة —وهي غير واضحة أو متميّزة بحسب معياره – بسبب خضوعنا إلى فروض معرفية؟ لا. لأنَّ الوضوح والتميّز، من أجل الاعتقاد المعترف به بوصفه كذلك هما ما يجعلانه مسوّغاً. من لا يمنح قبوله لتصوّرٍ واضحٍ ومتميّز، لا يستعمل إرادته "كما ينبغي"، وحينما لا يفعل ذلك يقع في الخطأ. إلَّا أنَّ هذا لا يعني تعريف المعرفة بوصفها حُسن استخدام المرء لإدراكه، واتّباع الواجب المعرفيّ. ديكارت يشدّد كثيراً، جهاراً نهاراً، على حقيقة وجود قواعد منهجيّة لإدارة العقل، وقواعد منهجيّة للتحكّم بالعقل في العلوم. إلَّا أنَّه لم يقل قطّ إنَّ معارفنا سببها التقيّد بهذه القواعد، وإنَّ أحكامنا تخضع للثواب أو اللوم حينما تكون معارفَ. ما يطلق عليه ديكارت اسم "المعرفة" هو "المعرفة الحقيقيّة vera scientia" التي يطمح للحصول عليها في القاعدة العاشرة لإدارة العقل وفي **التأملات**؛ المعرفة القائمة على عمليّةٍ إدراكيّة موثوقة، واضحة ومتميّزة، أي تلك التي يمكن الشكّ فيها. إلَّا أنَّ هذه الصفات لا ترتبط بالامتثال لواجب معرفيّ. إنَّها صفات موضوعيّة لعمليّة إدراكنا. المعرفة scientia ليست الشيء نفسه الذي ينبغي لنا اعتقاده(١٢). ومن ثَمَّ، ديكارت ليس من أتباع الوجوب déontologiste، كما لا يمكننا الحديث عن أحكام أخلاقيّة للاعتقاد لديه، كما

---

1. يعلق ألكييه Alquié على النحو الآتي: "للضوء الطبيعي هنا استعمال معياري: إنه يعلمنا أنه لا ينبغي للإرادة الدفع إلى الحكم قبل أن يمتلئ الإدراك تماماً بالوضوح" وتضيف ليلي آلانن Lilli Alanen: "حقائق العقل تفرض نفسها علينا بالضرورة عندما وطالما يستمرّ تلقيها بوضوح وتميز. كما ينبغي الاعتراف بهذه الحقيقة والاعتراف أيضاً بأنها ضرورة عقلية، وألا نتوقّف عند الاعتراف بها فقط، بل تبنيها أيضاً بوصفها معياراً. بذلك تتحول الضرورة النفسية، من خلال الاستبطان، إلى فرض معياري"(١١)

يقول إدوين كورلي[13] Edwin Curley. أكيد أنَّ ديكارت يتحدَّث عن "إدارة العقل في العلوم"، لكنّ جميع الأنماط التي يصف بها منهجه تُبرز نمطاً من النشاط المعرفيّ، وتنتمي إلى البحث المنهجيّ، وليس إلى تعريف المعرفة. وسنرى أنّ هذا النشاط المعرفيّ ناشئ عن تصوّرٍ للفضيلة الفكريّة.

المقطع الشهير الوحيد الذي من شأنه أن يجعلنا نقول إنّ ديكارت يتبنَّى صيغةً قوية للإرادوية وفكرة أنّنا مسؤولون قطعاً عن اعتقاداتنا، هو تلك الرسالة الشهيرة التي وجّهها إلى ميلاند Mesland في ٩ شباط من عام ١٦٤٥ حول حرية الاختيار:

> إنَّما، ربَّما يقصد آخرون الملكة الموضوعية للوقوف مع هذا أو ذاك من الضدّين، أي الاستمرار أو الهروب، والإثبات أو الرفض من باب عدم المبالاة. لم أنكر أنّ هذه الملكة الموضوعيّة موجودة في الإرادة؛ بل أكثر من هذا، أرى أنّها موجودة فيها، ليس في تلك الأفعال التي لا تكون فيها مدفوعة بأيّ سبب بدهيّ من جهة دون أخرى فحسب، بل في جميع الأفعال الأخرى أيضاً؛ بحيث حينما يأخذنا سببٌ بالغُ البدهيّة إلى جانب، مع أننا، من الناحية الأخلاقيّة، غير قادرين قطعياً على اختيار الطرف المضادّ على نحو عامّ، مع أننا قادرون على ذلك. إذ يمكننا دائماً التوقّف عن متابعة فائدة أو منفعة معروفة بوضوح، أو القبول بحقيقةٍ بدهيّة، شريطة أن نفكّر في أنّه يستحسن من خلال ذلك إثبات حريّتنا في الاختيار[14].

هنا، يبدو ديكارت بصدد وصف نوع من ضعف الإرادة acrasie المعرفيّ في موازاة ضعف الإرادة العمليّ، الذي يجعلنا نفعل الأسوأ (رفضنا قبول حقيقة بدهيّة) على الرغم من رؤيتنا للأفضل (أي أنّ هذه الحقيقة بديهية وينبغي أن تحظى بقبولنا)[15]. إنَّما، إذا كانت حريّة عدم فعل ما يوجّهنا العقل لفعله على نحو طبيعيّ تبدو حريّة كليّة، فهل ينجم عن هذا أنّ للإرادة سلطة غير محدودة في هذا النوع من الحكم؟ هنا، يتحدّث ديكارت عن استحالة **أخلاقيّة** لعدم قبول القضايا البدهيّة. كلمة "أخلاقيّة" تعني هنا شيئين: فهي من جهة ضرورة نفسيّة تحتاج إليها الإرادة لتقبل ما هو بدهيّ[16]، ومن جهة أخرى، يستحيل، من الناحية الأخلاقيّة، عدم القبول بعد أن قرّرنا الامتثال لمعرفة الحقيقة ولما يمليه النور الطبيعيّ علينا، وإلّا فعلينا قبول بعض معايير البحث عن الحقيقة؛ لكنَّ

هذه المعايير تقتضي ألّا تكون الحقيقة نفسها شيئاً نقرِّرهُ، بل شيئاً يفرض نفسه علينا. بهذا المعنى علينا تأكيد الحقائق البدهيّة "من الناحية الأخلاقيّة": لا يمكننا فعلُ خلاف ذلك، (وبهذا المعنى لا تختلف أطروحة ديكارت عن أطروحة توما الأكويني وغالبية أطروحات فلاسفة عصر الإقطاع). إنَّما، في وسعنا أيضاً رفض هذه المعايير، أي إننا "حتماً" مضطرّون إلى تأكيد القضايا البدهية، لأنّنا قادرون على إرادة تأكيد حريّتنا من خلال ذلك. ومن ثمَّ يمكن رفض الامتثال لقاعدات العقلانية. بهذا المعنى، يمكن أن نكون أحراراً في تأكيد ما نعدُّه خطأً. إلَّا أنَّ استعمال الإرادة على هذا النحو يحتلّ درجة ثانية: فهو لا يعني القبول الإراديّ للمضامين القضويّة propositionnels البدهيّة، بل القبول الإراديّ بتقديم تنازلات هي نفسها غير إراديّة.

إذا كان ديكارت بداهيّاً من نوع أصحاب التوجّه الداخلاني internalistes، فهو من ثَمَّ غير إرادويّ volontariste فيما يتعلّق بالحكم (وأقلّ إرادوية فيما يخصّ الاعتقاد)، وليست لديه نزعة وجوبية déontologiste فيما يخصّ التسويغ، وإن كان المقصود بهذه الأطروحات تلك الفكرة القائلة بامتلاكنا سلطة مباشرة وغير محدودة على أحكامنا واعتقاداتنا، وفكرة خضوعنا لواجبات معرفيّة، إلَّا أنَّه يجيز وجود درجة كبرى من السيطرة على أحكامنا والمسؤوليّة عن اعتقاداتنا. في هذه النقطة تلتقي نظريته حول الحكم بنظريّة الفضيلة الفكريّة.

قد يبدو من العبث أن نبحث لدى ديكارت عن نظرية للفضيلة، لأنّ ملاحظاته حول الفضيلة الأخلاقيّة مُضمرة، ولم يسعَ قطّ، كأرسطو ومدارس اللاهوت المدرسيّ (السكولاستي) scolastiques، إلى وضع تصنيف للفضائل. وكما ننظر إلى النظريات المعاصرة حول الفضيلة الفكريّة، يمكن النظر إلى نظرية ديكارت بوصفها تميِّز مستويين من الفضيلة؛ مستوى بدائي ينطوي على استعدادات موثوقة، ومستوى أعلى استبطاني تحكمهُ أفعال الحكم الخاضع للقبول الإراديّ.

في المستوى الأول، يمكن عدُّ النظريّة الديكارتية للمعرفة ومنهج الشكّ بمنزلة صيغةٍ للتصوّر الوثوقيّ لإبيستيمولوجيا الفضائل. بهذا المعنى، يضع إرنست سوسا E.Sosa التمييز الذي وضعه ديكارت بين الآراء التي احتفظنا بها منذ الطفولة وقبلناها من دون تفحُّص من جهة، والآراء التي احتفظنا بها بعد إخضاعها للشكّ المنهجيّ (بحسب استعارته الشهيرة

حول سلَّة التفاح[I]) من جهة أخرى بحسب تمييزه بين المعرفة الحيوانية ومعرفتنا الانعكاسية (الاستبطانية)، وبين معرفة من المرتبة الأولى وأخرى من المرتبة الثانية. يرى سوسا أنّ هذا التمييز ليس سوى ذلك الذي وضعه ديكارت بين الإدراك cognitio والمعرفة scientia. إلّا أنَّ الانتقال من هذه إلى تلك لا يتطلَّب إهمال التفَّاح الفاسد والاحتفاظ بالتفَّاح السليم(١٨).

يرى سوسا أنّ رفض الاعتقادات المشبوهة من المرتبة الأولى والاحتفاظ في سلَّة العقل بالاعتقادات التي تحمل علامات اليقين لا يعني أن الاعتقادات المشبوهة لا تبقى في العقل، وألّا تكون موضوعاً لثقة "حيوانية" ومثلما لم يرفض الشكيّون البيرونيون [نسبة إلى الفيلسوف اليوناني بيرون ٣٦٠ - ٢٧٠ق.م] المظاهر إلا إذا كانت مفيدة للحياة اليومية، فإن على الفاعل الديكارتي الإبقاء على عدد معين من اعتقاداته. حتى منهج الشك الجذري لا يمكنه العمل إلّا إذا احتفظنا بعدد معيّن منها، ولا سيّما القدرات التي تتيح الانتقال إلى الأفكار التي تحمل علامات اليقين. وكي نتمكَّن من بلوغ هذا اليقين (ومقاومة السيناريوهات الشكيّة)، يجب أن نكون قد تكوّنا بطريقة تسمح لنا بعدم ارتكاب الخطأ، أي أن نتوافر على نوع من الكفاءات والقابليات التي لا نشكك فيها، أي أن تكون "كفيَّة" أو "موثوقة"[II] هذه القابليّات هي التي تُستخدم كأساس للمسعى الذي ينطوي على البحث عن اليقين التام، مروراً بالمعرفة "المؤهلة" لمعرفةٍ "كفيَّة تماماً"، واستبطانية وتنطوي على أحكامٍ نضيفها إلى مسار البحث المنهجي. هذه الأحكام المتعلقة بسياساتنا المعرفية تقع تحت سيطرة الإرادة؛ ويمكن مراجعتها أو رفضها. وإلى هذا النوع من الأحكام ينتمي الشك المنهجيّ والردود على المتشككين، كما تنتمي طريقة التأمل نفسه. إنَّها، حتّى ما إن يبلغ الفاعل الديكارتيّ الأحكام

I. إن وضعت المصادفة بين يدي سلة مملوءة بالتفاح، وخشيت أن يكون بينها تفاح فاسد، فأردت إزالته مخافة أن يفسد الباقي، فما الذي علي فعله؟ ألا يحسن بي البدء بإفراغ السلّة من محتواها، ثم أفحص التفاح الواحدة تلو الأخرى وأنتقي السليم فقط، تاركاً الفاسد منه، ولا أعيده إلى السلة؟

الأمر نفسه يصحّ على من لا يحسنون التفلسف، لأن آراءهم المختلفة قد تكوّنت منذ نعومة أظفارهم، فإن هم ارتابوا عن حقّ في مجمل هذه الآراء، فسيعملون جادين على عزلها عن بعضها، خشية أن تغدو جميعها، بفعل اختلاطها، غير يقينية(١٧)

II. هنا يستعين سوسا بتصوره حول المعرفة بوصفها "طمأنينة" أو "أماناً"(١٩)

الموثوقة في نهاية تأمله الاستبطاني، عليه أن يستند إلى كفاءته الأساسية ويملك كفاءة استبطانية، تقوم بدورها على كفاءة أساسية، كي يختار المصادر السليمة للمعرفة:

ما إن نختار مجموعة من الاعتقادات وفقاً لطريقة معينة لاكتسابها والاحتفاظ بها، ينبغي أن تكون وثوقيّةُ مصدرها ملائمة لمكانتها المعرفية. وتبعاً لأي معقولية، فإن المكانة المعرفية للاعتقاد ترتبط بمصدره الكامل الأكثر ملاءمة، وبالاستعداد الأكثر اكتمالاً الذي يبديه الفاعل بتلقيه لما ينتجه هذا المصدر. لنفترض أن الفاعل يمارس عمله المعرفي وملكته على الحكم، بعدم إبداء قبوله إلا حينما يكون ما يقدم له الإدراك بالغ الوضوح وشديد التميُّز، لا يمكن أن يكون مغلوطاً. عندئذٍ فقط، يكون الحكم يقينياً. إنَّما، من المهمّ جداً أن نكون قادرين على اختيار المصدر النوعيّ والطريقة المناسبة لاكتساب الاعتقادات، أي الوثوق بهذا المصدر[٢٠].

يرى سوسا أنّ الوسيلة الوحيدة لقطع الدائرة الديكارتيّة التي لا تجعلنا قادرين على الشكّ في اعتقاداتنا غير الأكيدة لبلوغ أحكام أكيدة من دون أن نفترض مسبقاً أنّ قدراتنا نفسها مصدر يقينيات، هي الاستناد إلى مخزون من الاستعدادات الموثوقة، التي يجب علينا مسبقاً أن نفترض- عبر تأثير يطلق عليه سوسا نفسه اسم "التمهيد bootstrapping "- بأنّها موثوقة.

دعونا نطلق اسم نظرية الفضيلة من الدرجة الأولى على انتقال الاستعدادات الموثوقة للمعرفة الحيوانية الكفيَّة، إلى الأحكام التي تسيطر عليها الإرادة، والتي يقوم عليها البحث المنهجي الديكارتي. ومهما كانت هذه الأحكام خاضعة لرقابة ذهنٍ يقظٍ قادر على تمييز الحقيقيّ من الخطأ، والواضح من الغامض، والمتميّز من الملتبس، ينبغي أن تكون هي نفسها مألوفة وقائمة على استعدادات؛ وهذه الاستعدادات تختلف عن الاستعدادات الأساسيّة من حيث كونها استعدادات للحكم من الدرجة الثانية. كي يتمكّن المحقّق [الباحث المنهجيّ] الديكارتيّ من ممارسة هذه الاستعدادات ينبغي أن يتسلّح بتصوّر حول ما يتطلّبه حُسن إدارة الإدراك من جهة، وإرادة تطبيقه من جهة أخرى. هنا يمكن ربط النظريّة الديكارتيّة بالتصوّر الرواقيّ حول مفهوم "الملائم kathékon" و"الواجبات[٢١] officia"

لننظر أولاً في ما يقول ديكارت عن الفضيلة الأخلاقيّة. حينما يتحدّث في مقالته **انفعالات النفس passion de l'âme** عن الفضيلة الوحيدة التي تبدو له أساساً لجميع الفضائل

الأخرى، أي النبل الحقيقيّ المعروف بأنه يرفع درجة احترام الإنسان لنفسه إلى أقصى ما يمكنه بحقّ أن يحترم ذاته بها، يقوم في جزء منه فقط على أنّ هذا الإنسان يعرف أن ليس هناك شيء ينتمي إليه بحقّ ويخصّه مثل التصرُّف الحرّ في إرادته، وأنه لا يمكن أن يُقرظ أو يلام إلا لما بين يديه من حسن أو سوء استعماله لهذه الحريّة. والجزء الآخر للنبل يقوم على أنّ الإنسان يشعر في نفسه بتصميم حاسم وثابت في أن يستعمل هذه الحرية استعمالاً جيداً، أي ألّا تنقصه الإرادة أبداً ليبادر إلى فعل أشياء يرى أنّها الأفضل وينفّذها، وهذا هو الالتزام التامّ بالفضيلة[٢٢]"

على نحو عامّ، الفضيلة تفترض أن يكون لدينا حكم على الأشياء التي "نرى أنّها الأفضل[٢٣]"، أي كما يقول الرواقيّون، على "ما هو نزيه وملائم"، وكذلك أن نعتاد الحكم ونمارسه على هذا النحو:

[هكذا] لا تقوم الفضيلة إلّا على العزم والصرامة، التي تجعلنا نعمل أشياء نعتقد أنّها الجيّدة، شريطة ألّا يكون مصدرها التصلّب بالرأي، بل ما نعرفه بعد تمحيص تلك الأشياء، وبما لنا عليها من سلطة أخلاقيّة. ومع أنّ ما نفعله يمكن أن يكون سيّئاً، إلّا أنّنا على يقين من أننا نؤدّي واجبنا؛ فإن قمنا بعمل معيّن فاضل، ونظنّ مع ذلك أنّنا أنجزناه على نحو سيّئ، أو أهملنا معرفة حقيقته، فإنّنا بهذا لا نكون قد تصرَّفنا كما يتصرَّف الإنسان الفاضل[٢٤].

إلّا أنَّ الفضيلة الديكارتيَّة، خلافاً للفضيلة الرواقيَّة، لا تتطلَّب معرفة الخير والسعي إلى بحث منهجيّ متناغمٍ مع العالم والإلهيّ؛ فكي نقوم بواجبنا يكفي أن "نعرف أنّنا تدبّرنا" ما يجب علينا فعله، من دون أن نتمكّن من معرفة التدابير الإلهيّة. وتختلف الفضيلة الديكارتية عن التقاليد الأرسطيّة والتومائية [نسبة إلى توما الأكويني]، في أنَّها لا تتطلَّب فهرساً للفضائل. الاستعداد hexis الوحيد المطلوب هو جنوح الإنسان إلى الحكم الجيّد، وممارسة إرادته. لا شكَّ في أنّ ديكارت يختار فضيلة خاصّة، هي فضيلة السخاء générosité [أو النُبل] الذي يعدّ بمعنى ما، صيغة للنبالة magalopsuchia الأرسطية، بوصفها أولى الفضائل كلّها، لكنّه لم يهتمَّ بتفاصيلها[٢٥].

لنطبّق الآن هذا التصوّر الأدنى (بل الأدنوي= أدنى ما يكون minimaliste) للفضيلة الأخلاقيّة على الفضيلة الفكريّة. هنا أيضاً يصعب الوقوف على فضائل خاصّة لدى ديكارت. صحيح أنّه يختار انفعالات خاصّة يمكن تسميتها بحسب المصطلحات المعاصرة مشاعر معرفية[٢٦] مثل الدهشة والإعجاب، "والمفاجأة (أي المفاجأة المُباغتة للنفس، فتؤدّي إلى التأملِ المُنهمِّ بالأشياء التي تبدو لها نادرة وغريبة[٢٧]"، لكنَّه لا يضع هنا أيضاً أيَّ تصنيف للانفعالات والفضائل الفكريّة. إذ يرى أنّ الفضيلة الفكرية الوحيدة التي نحتاج إليها هي "الاستعداد لإصدار حكم سليم":

فضلاً عن هذا، سبق قولي إنَّه كي نكون دائماً مستعدّين لإصدار حكم سليم، فلا بدَّ من إضافة العادة إلى معرفة الحقيقة. فبمقدار ما نكون دائمي الانتباه إلى الشيء نفسه، مهما كانت الأسباب التي أقنعتنا بحقيقة واضحة وبدهية، فقد نعتقد لاحقاً بها بسبب مظاهر خادعة، إذ لم نطبعها في ذهننا من خلال تأمّل طويل ومستمرّ بحيث تتحوّل إلى عادة. بهذا المعنى يحقّ لنا القول في المدرسة إنّ الفضائل عادات؛ لأنّنا، في الحقيقة، لا نفتقر أبداً إلى ما ينبغي فعله من الناحية النظريَّة، بل من الناحيّة العمليّة، أي أنّنا نفتقر إلى عادة راسخة كي نعتقدها [نؤمن بها][٢٨]"

هذا الاستعداد نفسه أو العادة، هو ما يحتاج إليه الفاعل المتأمِّل:

على الرّغم من أنّي ألاحظ ضعفاً في طبيعتي من حيث عدم الاستمرار في ربط ذهني بفكرة واحدة، لكنّي أطبعها مع ذلك، من خلال التأمّل المتنبه والمتكرّر في أغلب الأحيان، في ذهني بقوّة، فأتذكّرها دائماً كلَّما احتجت إليها، وهي طريقة تكسبني عادة عدم الفشل على الإطلاق[٢٩]"

إلَّا أنَّ هذا لا يصنع نظريّة للفضائل الفكريّة، إذا قصدنا بذلك وصف الطباع الفاضلة كما وصفها أرسطو، وتيوفراست Théophraste، وتوما الأكويني. في الحقيقة، يمكن القول أيضاً إنَّ ديكارت لم يضع نظريّة للفضيلة الفكريّة أو المعرفيّة بمعنى نظريّة **الطبع** الفاضل. فهو يقصر تصوّره للفضيلة في المجال الفكريّ، على نظريّة الملائِم (katèkon) -أي البحث عن الحقيقة والمعرفة - المرفقة بـ "العادة الراسخة للاعتقاد بالحقيقة"، و(الاستعداد لعدم الفشل على الإطلاق)، و"بعدم الافتقار إلى الإرادة أبداً"

هل هذا يعطي الحقّ لفوكو الذي حكمَ، في مقدّمة هذا الكتاب، على ديكارت بأنه انقطع عن الفكر اليونانيّ، لأنّ الفاعل، بحسب هذا الفكر، لم يكن قادراً على بلوغ الحقيقة قبل أن يشتغل على نفسه ليكون قادراً على معرفة الحقيقة؟ يرى فوكو العكس، أن "البداهة حلَّت محلّ التنسُّك" لدى ديكارت. وهو مُحقٌّ في قوله إنّ ديكارت لم يطلب إلى الفاعل، فيما يخصّ شروط المعرفة، أن يتمتّع بصفات أو مزيَّات أخلاقيّة، بمعنى أنّها تستحقّ الثناء أو اللوم، وتعود مصادرها إلى سمات الطبع التي يمكن أن تصبح مزيَّات لغاية جيّدة. لم يقل ديكارت، في أيّ وقت كان، إنّ الفضائل كالنُّبل (السخاء) قد تكون شروطاً كافية للمعرفة، كما لم يقل إنّها شروط ضروريّة. ما يقوله، في المقابل، هو أنّ استعدادنا للحكم السليم وتحاشي الخطأ يقع في جزء منه تحت سيطرة الإرادة، وهو استعدادٌ يمكن تطويره. الحقيقة أنّ الاستعداد النبيل هو الذي ينجم عن هذا "القرار الراسخ والدائم"

إنَّما، هذا لا يعني، خلافاً لما ألمح إليه فوكو، وجود نظريّة ديكارتيّة للفضيلة الفكريّة وأنّ المعرفة تُختزل بفهم البداهة. لأنّ ديكارت يقول، على غرار الأنموذج الرواقيّ، إنّ على معرفتنا للملائم convenable بخصوص المعرفة، أن تتحقّق في إجراء البحث المنهجيّ. في المجال العمليّ، المنفعة العظمى ليست شيئاً آخر سوى الإرادة الصلبة لعمل ما نرى أنه نافع:

> لم يبقَ سوى إرادتنا، التي ينبغي أن نتمكّن من امتلاكها حتماً. ولا أرى أبداً ما هو أفضل منها لامتلاكه، إلَّا إذا توافرنا دائماً على قرار متين ودائم لفعل الأشياء التي نحكم عليها بأنّها الأفضل على نحو دقيق، واستخدمنا جميع قوى العقل من أجل معرفة جيّدة بهذه الأشياء. في هذا فقط تكمن جميع الفضائل؛ وهذا فقط تحديداً، ما يستحقّ الثناء والتمجيد؛ أخيراً، من هذا فقط ينتج أكبر وأصلب انشراح في الحياة. وهكذا أرى أنّ الخير الأعظم يكمن في هذا[٣٠].

أمَّا في المجال المعرفيّ، فالخير الأعظم يتمثّل في البحث عن الحقيقيّ. صحيح أنّ ديكارت لم يضع نظريّة موضوعيّة للفضائل الفكريّة، لكنَّه وضع مجموعة من القواعد والأقوال المأثورة من أجل إحكام قيادة العقل. وليس في كتابه **خطاب في المنهج** شيء آخر سوى ذلك. كذلك الأمر حينما يتحدَّث في القاعدة السادسة عن الفضول:

البشر مسكونون بفضول أعمى يشغلون به عقولهم في دروب غير معروفة، دون أيّ أمل معقول؛ فلا همَّ لهم سوى ركوب الخطر للعثور على ما يبحثون عنه. وحالهم هذا حال من ابتُلي برغبة بالغة الحماقة في البحث عن كنز، فتراه لا يكفُّ عن التجوال في الأماكن العامّة لعلَّ مسافراً أضاعه من باب المصادفة. تلكم هي طريقة البحث التي يتبعها الكيميائيون كلهم تقريباً، وأغلب المهندسين وعدد كبير من الفلاسفة. ولست منكراً عليهم إمكان العثور على حقيقة ما في تجوالهم. مع ذلك، لا أقول إنَّهم أكثر براعة، بل أكثر سعادة. لعمري إنّ من الأفضل عدم التفكير في البحث عن الحقيقة من دون منهج. من المؤكّد، في الواقع، أنّ هذا النوع من الدراسات التي تجري من دون ترتيب، والتأمّلات المشوّشة تحجب الضوء الطبيعيّ وتُعمي العقول. كلّ من اعتاد المشيَ في الظلمات تضعف حدَّة بصره كثيراً فلا يعود بعدها قادراً على تحمُّل مجيء اليوم الموعود(٣١)

الأمر نفسه نجده في المقاطع الشهيرة التي يدعونا فيها ديكارت إلى الحذر من تعاليم منطقِ مدارس اللاهوت السكولاستي، والحذر من الإقناع persuasio البلاغيّ، ويحضّنا على اتّباع درب العلم الصحيح vera scientia.

لنعد إلى النظريّة الرواقيّة حول الواجبات officia. يقول إبيكتيت Epictète إنّ الواجبات العامّة kathèkonta تناسب العلاقات:

ذلك هو أبوك: أوصاك برعايته، وطاعته في كلّ شيء، والصبر على شتائمه، وضرباته - "لكنّه أب سيّئ" فهل ربطتك الطبيعة بأب جيّد؟ لقد ربطتك بأب فقط. "أخي ظالم" ومع ذلك عليك احترام الترتيب الذي يربطك به؛ لا تنظر إلى ما يجب، بل إلى ما يجب عليك فعله لتبقى إرادتك متوافقة مع الطبيعة؛ فلا شيء يضرّك، إذا لم تقبل به؛ وحينما يلحق أحدهم الضرّ بك، معناه أنّك تقبل بأن يلحق الضرّ بك. إذاً، طبّق المبدأ نفسه على جارك، ومواطنك، وعلى حاكمك الشرعيّ: وستكتشف واجبك، إذا اعتدت احترام العلاقات التي تربطك بهم(٣٢).

حتّى لو كان كلٌّ من أبيك وأخيك سيّئاً أو ظالماً، عليك احترام علاقاتك بهما. وهو ما يمكن تطبيقه في المجال المعرفيّ. فثمَّة علاقة طبيعية وجوهريّة بين الاعتقاد والحقيقة، وبين

الحكم والمعرفة. الاعتقاد يستهدف الحقيقيّ والمعرفة. إنّما، يمكن أن نضيع، ونسيء استخدام هذه العلاقة والوقوع في الخطأ، أو حتّى اتّباعه بدلاً من اتّباع الصحيح. ومع ذلك، علينا أن نحترم الحقيقيَّ، حتّى وإن أسأنا استخدام ملكاتنا وتجاهلنا العلاقات وما هو سليم. هذا ما يعنيه أن نكون "أخلاقيين" في مجال المعرفة. ومن ثمَّ، نخطئ تماماً بقولنا، كما أخطأ فوكو، إنَّ ديكارت يقول "يمكن أن أكون غير أخلاقيّ وأبحث عن الحقيقة" بل العكس، فما إن أبحث عن الحقيقة وأكون واعياً بواجباتي إزاءها، فإنّي أتصرَّف بطريقة سليمة من الناحية الأخلاقيَّة.

VII. الرذائل العاديَّة.
الفضول، التفاهة، التنفُّج

١. قيمة المعرفة

سبق أن تبنَّيتُ فكرة التوافق التامّ بين نظريّة معايير الاعتقاد وأسبابه مع تصوّر يرى في الفضيلة الفكريّة إحساساً بالأسباب. إنَّما قد يأتيك مُعترضٌ يقول إنّ الجمع بين المفاهيم المعياريّة ومفهوم الفضيلة من شأنه أن يكون أبسط وأكثر نجاحاً لو وضعتُ المفاهيم الأخلاقية والغائية في لبِّ طرحي، ووضعت المسار المتسلسل الوارد في الفصل السابق على النحو الآتي:



من المفيد الإشارة هنا إلى توافق الأرسطيين والهيوميين [نسبة إلى هيوم Hume] على هذه الترسيمة. فكلا الطرفين يميز الاعتقادات من خلال وظائفها، ويقرن هذه الوظائف بأهداف عمليّة تمليها الرغبات أو النوايا. الأسباب تُشتقُّ من وظائف الاعتقادات، أي من علاقاتها

بالرغبات والنوايا. وهذه الحالات نفسها ترومُ غاياتٍ أو أهدافاً تمنح الاعتقادات والنوايا قيمتها. إلَّا أنَّ الأنطولوجيا والإبيستيمولوجيا اللتين تفترضهما هذه الترسيمة، على نحو مسبق، تختلفان جذرياً عن الأنطولوجيا والإبيستيمولوجيا الواردتين في الفصل السابق. إذ يرى تلاميذ هيوم أنّ أسباب الاعتقاد نفسيّة تقترن بالرغبات، وهي تعبير عن مواقف. إنّهم مناهضون للواقعيّة فيما يتعلّق بالقيم. الأرسطيّون الجدد يعدُّون الاعتقادات والرغبات بوصفها تتجه إلى غايات، وأنّ القيم واقعيّة.

لن أنظر هنا في أنطولوجيا القيم، لكنّي سأسير، كما فعلت سابقاً، خلف الواقعيين الذين يرونها واقعيّة وموضوعيّة، بمعنى أنه لا يمكن اختزالها بقيم أداتيّة (نفعيّة). القيم التي تتضمَّن المعرفة والحقيقة (بحسبانها رافدين للاعتقادات) قيم جوهرية. إنَّما، حينما نفترض مسبقاً وجود واقعيّة قيميّة axiologiques ألا نضع بهذا برهاناً خادعاً ضدّ تصوّرات القيم والمعايير المناهضة للواقعيّة والتعبيريّة؟ هذا أكيد، لكن على الصعيد الماوراء أخلاقيّ أو الأنطولوجي فقط، وليس على صعيد نظرية الفضيلة الفكرية. لا شيء يمنع أحد أتباع القائلين بدلالة اللغة الأخلاقيّة expressiviste من طرح أوصاف للفضائل والرذائل الفكريّة خاصّة بالقيم والمعايير، تشبه إلى حدٍّ ما الأوصاف التي يطرحها الواقعيّ في هذا المجال. إنَّ فيلسوفاً مثل هيوم، أو فلاسفة مشايعين لنظرية دلالة اللّغة الأخلاقيّة يمكنهم تقديم إبيستيمولوجيا ضابطة لا يختلف وصفها عن الوصف الذي يقدّمه واقعيٌّ مثل أرسطو. ثمَّة عدد من فلاسفة نظريّة دلالة اللغة الأخلاقيّة يقولون، على الرّغم من رفضهم لواقع القيم الأخلاقيّة، إنَّهم قادرون على **محاكاة** الخطاب الأخلاقيّ مع المحافظة على سماته "الواقعيّة" لمَ لا يستمرّون في الحديث عن فضائل بهذا المعنى "شبه الواقعيّ"[1]؟ التعارض أكثر مباشرة بين التصوّرات المناهضة للواقعيّة أو غير الوقائعيّة non-factualistes للقيم والمعايير، التي تشكّل التصوّرات الوظائفيّة والأنسالية بمعنى "تبديد الأوهام"، التي تدرس المواصفات الأخلاقيّة، سواء كانت أحكاماً أخلاقيّة أم معرفيّة بوصفها نمطاً من الخطأ[2]. وينطبق اعتراض ويليامز على مَن يعتريهم رهاب الحقيقة vériphobes... على هذه التصوّرات: إذا كانت القيم والمعايير، التي يفترض أنّها تتبع المُنَفِّذين الفاضلين وليس المُنَفِّذين الرذيلين، أداتيّة فقط، وليست سوى تخيّلات مفيدة، فكيف لهؤلاء المُنَفِّذين اتّباعها على الرّغم من معرفتهم بأنّها فارغة؟ حتّى إن لم

يندرج التصوّر الدلاليّ الأخلاقيّ في الواقعيّة القيميّة عليه، على الأقل أن يكون قادراً على التعامل مع القيم والمعايير بوصفها موضوعية. هذا هو الشرط الضروريّ لوجود نظريّة للقيم والرذائل الفكريّة. إذا رفضنا هذا الحدَّ الموضوعيّ الأدنى، كما يفعل الظرفيّون [أتباع المذهب الظرفي] situationnistes عندئذٍ لا يمكن وجود نظرية من هذا النوع، بما في ذلك بمعنى الإبيستيمولوجيا الضابطة.

ليست للقيم والمعايير أفضليّة لديّ، لكن سأعدّ القيم والمعايير مجتمعة بوصفها محدّدةً للأسباب. أي أنّ المعايير والأسباب تقوم على القيم. قلت في الفصلين الثاني والثالث، إنّ الأحكام الأخلاقيّة الأولى éthique première للاعتقاد يجب أن تُصاغ من وجهة نظر المعايير والأسباب وليس من وجهة نظرٍ غائية téléologique: الاعتقاد ليس استهداف الحقيقة بوصفها هدفاً أو غاية، بل استجابة لأسباب. إنّما، حينما يتعلّق الأمر بالأحكام الأخلاقيّة الثانية éthique seconde تكون هذه التصوّرات الغائية ملائمة، لأنّ الأمر لا يعود متعلّقاً بالاعتقادات الفرديّة بل بتقييم البحث المنهجيّ الذي هو عبارة عن نوع من النشاط الذي يتناول مجموعات من الاعتقادات. وإعطاء الأولوية للأسباب، كما فعلت هنا، لا يعني أنّه حينما يتعلّق الأمر بالنظر في الفضائل والرذائل الفكريّة، أنّنا لا نعالج الاعتقادات بوصفها ذات هدف أو غاية. وهنا، فإنّ طبيعة هذا الهدف المعرفيّ هو ما يستحقّ أن ننظر فيه.

حتّى إن كان ثمَّة تصوّر للفضيلة الفكريّة قائم على الأسباب، فينبغي أن يستند إلى تصوّرٍ لهدفٍ معرفيّ أو إلى غايات العمليّة المعرفيّة. هذا الهدف هو الذي يمنح قيمة لاعتقاداتنا وللأبحاث المنهجيّة والمشاريع المعرفيّة الأخرى. هذه الفكرة تحتلّ مكانة أكبر في تصوّرٍ يعرّف المعرفة بوصفها قابلية تسمح ببلوغ هذا الهدف المعرفيّ. إنَّما، حتّى وإن لم نعتمد مثل هذا التصوّر للمعرفة، يبقى السؤال عن ماهية هذا الهدف هو السؤال الأساسيّ. إنّه يشكّل طبيعة القيمة الإدراكيّة: ما الذي له قيمة في المعرفة، وهل المعرفة قيمة؟ المرشّح البديهيّ للعب هذا الدور هي الحقيقة، ومعرفة الحقيقة. ليس للحقيقة بذاتها أيّ قيمة، كما أنّها ليست فكرة معياريّة: أن يكون الاعتقاد أو الملفوظ حقيقياً، فهذه صفة لهذا الملفوظ وذاك الاعتقاد، ولا يعود له قيمة بذاته أكثر مما يكون للباب قيمة أكبر بعد أن نطليه باللون الأخضر أو الأحمر.

تكتسب الحقيقة والمعرفة قيمتيهما وحمولتيهما المعيارية بالقياس إلى اعتقاداتنا: فما ننسب إليه القيمة هو كوننا نملك اعتقادات حقيقيّة، وما نقول عنه إنَّه بلا قيمة هو كوننا نملك اعتقادات زائغة. قيمة المعرفة تشمل، في الحقيقة، ثلاث قضايا مختلفة لكنّها مرتبطة ببعضها. الأولى، هي قضية معرفة ما إذا كان للاعتقاد الحقيقيّ نفسه، عموماً أو دائماً، قيمة بالنسبة إلى الاعتقادات الزائغة، والمغلوطة، وغير المسوَّغة أو غير العقلانيّة. الثانية، هي قضية معرفة إذا كانت المعرفة نفسها تتمتّع بقيمة أكبر من قيمة الاعتقاد الحقيقيّ. هاتان القضيتان الأوليان تُعنيان بقيمة المعرفة عموماً بالقياس إلى قيم ممكنة أخرى. القضية الثالثة، هي معرفة ما إذا كانت المعرفة الخاصة (أو الحقيقة) هي القيمة الوحيدة في المجال المعرفيّ، وليس علينا قبول قيمٍ معرفية أخرى، أي قيم معرفيّة متعدِّدة.

لنبدأ بالقضيّة الأولى. هل الحقيقة هي الغاية الأسمى لبحثنا المنهجيّ؟ هل هي الغاية الأسمى مقارنةً بغايات أخرى؟ هل يمكن القول إنّها لا تكون غاية إلَّا إذا كانت أداة لتحقيق غاية أخرى نهائية، كالسعادة في سبيل المثال؟ أو إنّها ليست غاية على الإطلاق؟ وهل لها قيمة جوهريّة؟ يمكن صياغة الهدف المعرفيّ على النحو الآتي:

(BV= هدف الحقيقة) يستحسن دائماً الاعتقاد بما هو حقيقي.

أو قولنا إنه يقوم على المبدأ القائل:

(BC= هدف المعرفة) المعرفة أفضل دائماً من الجهل.

سأطلق على هذين المبدأين اسم المعيارين الوجوبيّيْن critères aléthiques للقيمة المعرفية. وصياغتهما على هذا النحو يستدعيان قيماً كالحسن والسيّئ في المجال المعرفيّ. إذا ترجمنا المبدأ الأول بوصفه مبدأ ضبط للاعتقاد، ويمكن، كما أشرنا غالباً، أن يكون ملتبساً بسبب أهميّة العبارة "يُستحسن"، التي يمكن أن تتَّسع أو تضيق، فهمه كما لو أنه يقول:

(أ) بالنسبة إلى أي قضية ق، إذا كانت ق حقيقية، يستحسن قبول ق.

أو كأنه يقول:

(ب) يُستحسن، بالنسبة إلى أي قضية ق، إذا كانت ق حقيقية، أن نصدق ق.

الملفوظ (أ) يقول إنه حينما يكون ق حقيقياً، يستحسن قبوله، وإنه حينما لا يكون ق حقيقياً، فليس مُستحسناً قبوله. أما الملفوظ (ب) فيقول شيئاً مختلفاً: إذا اعتقدنا أن ق حقيقي، وأن ق حقيقي، فستكون الحالة الناشئة عنه حسنة(٣)

الالتباس في الأهمية يصيب أيضاً (أ) و(ب) إذا صغناهما كمبدأين معياريين بوضع "يجب" في مكان "يستحسن"، كما هي الحال في المعيار (م ح = معيار الحقيقة) في الفصل الثالث... ليس صعباً العثور على أمثلة مضادّة لهذا أو لذاك. إذ يمكننا الاعتراض على (أ) كما على (ب) بالقول إنّه يوجد عدد لا يحصى من الحقائق التي تبلغ في تفاهتها وهامشيتها حدّاً يجعلها من دون فائدة. بالعودة إلى المثال الذي ضربه الشكيّون sceptiques القدامى حول من أراد عدّ عدد النجوم لمعرفة إن كان عددها زوجياً أو فردياً؛ وعدّ حبّات رمل الشاطئ، أو ذرّات الغبار فوق المكتب؛ وعدد المشتركين الذين تبدأ أسماؤهم بالحرف (A) في دليل هاتف مدينة برشلونة[I]؟ لنفترض أن في وسعنا الحصول على هذه الأعداد، فمن ذا الذي لديه أدنى اهتمام بقبول هذه الحقائق المعنية؟ هناك أيضاً كميّة من الحقائق غير المهمّة والتافهة أو السخيفة تماماً لدى غالبية البشر، اللّهم إلّا لدى عشّاق البيز بول Base-ball أو ركوب الدرّاجات، أو كون جو دي ماغيو Joe di Maggio الذي حقّق ضربة واحدة على الأقلّ خلال 56 مباراة متتالية، أو أنّ أندريه داريغاد حقّق الرقم الثاني في نهائيات باريس- ليموج عام 1956. وهناك عدد لا حصر له من الحقائق - كتلك التي يمكن استنتاجها من فرضيّات المنطق والرياضيّات - عبارة عن نتائج تافهة لما نعرف، وأنه ليس فقط لا فائدة لنا من السعي إلى معرفتها، بل يستحيل علينا معرفتها، لأنّ أعدادها لانهائية. فهل علينا قبولها؟ الأمر نفسه ينطبق على المعرفة الخاصّة connaissance:

إذا وُجد شيء تُستحسنُ معرفته (أو قبوله)، إذاً فهو حقيقي.

(الناجمة عن شرط صواب الاعتقاد)

لكن هذا لا يقتضي حتماً أنه:

I. نشرت مقالة في صحيفة Le Monde عدد ٢٥ تموز ٢٠١٥ تقدّر عدد حبّات الرمل الموجودة في العالم ب ٧.٥ ضرب ١٠ أس ١٨، أي ٧.٥ تريليون (٧.٥ مليار مليار) حبة رمل.

إذا كان ثَمَّة شيء حقيقي، فمن المستحسن معرفته (الاعتقاد به).

دعونا نطلق على هذا اسم قضية **الحقائق التافهة أو الزهيدة**. يبدو أننا لا نرغب في قبول- أو لا نولي قيمة إلى – حقائق ما إلّا إذا كانت لها أهميّة، أو دلالة، أو قيمة إخباريّة معيّنةلدينا، أي إلّا إذا كان الهدف المعرفيّ مصوغاً كذلك الذي ينطوي على:

(BVI هدف حقيقي مهم) الاعتقاد الدائم بما هو حقيقي ومهم

دعونا نطلق على هذا اسم مقياس أهميّة القيمة الإخباريّة، أو إذا شئتم، **مبدأ حفّار كاماميير**[I]. ويقول سوسا، ليس ثمّة رغبة في الحقيقة بذاتها حول مسألة معيّنة، من شأنها أن تقود أبحاثنا المنهجية[٤]. رغباتنا في واقع الأمر هي دائماً رغبات في الحقيقة وفي معرفةٍ من نوع معيّن، أي هي رغبات انتقائية. فنحن لا نبحث عن الحقيقيّ والمعرفة إلّا **بالنسبة إلى سؤال نطرحه، وبحث منهجيّ نجريه** حول موضوع معيّن، في سياق معيّن، وميدان محدّد. ولا أحد يرغب في الحقيقة لأنّها مجرّد رغبة فقط، ولا وجود لبحث عن الحقيقة "منزّه"، وفي الفراغ. ثمَّة أفكار مثل الفائدة، والقيمة الإخبارية، والدلالة لا معنى لها إلّا بالنسبة إلى هدف إدراكيّ معيّن لدينا، ويرتبط دائماً بمعارفنا السابقة، وبالسياق الذي نجد أنفسنا فيه. يبدو أنّه لا توجد مجموعات من الحقائق أو المعارف صالحة وحدها، بمعزل عن أهدافنا المعرفيّة الأخرى. وكما يقول كيتشر Kitcher: العلم يهدف إلى بلوغ حقائق لها دلالتها[II][٦].

هل يعني هذا أنّنا قادرون على تصوّر أنّ الهدف المعرفيَّ مقصورٌ على هدف الفائدة أو الملاءمة؟ يمكننا صياغته على النحو الآتي بوصفه معيار الفائدة الحصريّة:

(ه ف= هدف مفيد BI) الاعتقاد فقط بما له فائدة.

I. في كتاب مغامرات الحفار كاماميير دو كريستوف (منشورات Armand Colin ١٨٩٦)، لا يتوقف الحفار عن القول للطباخة فيكتوار: "ça Mam'zelle Victoire , c'est bon z'à"!. [في الجملة الفرنسية المتكلم يزأزئ ويأكل بعض الحروف، لكن في النهاية الجملة تعني: هذا يا آنسة فيكتوار، من الجيد معرفته" أو: من الجيد معرفة هذا يا آنسة فيكتوار!"- المترجم].

II. بحسب مصطلحات دان سبيربر D.Sperbre وديردر ويلسون Deirdre Wilson: يمكن القول إن الهدف المعرفي هو البحث عن حقائق ملائمة، وربما عن معلومات ملائمة فقط...[٥] إنهما يقولان إن الملاءمة تسبق دائماً الحقيقة. أما أنا فأرى أنه لا يمكن تقييم الأولى من دون الثانية.

حيث تُفترض فكرة الفائدة بمعزل عن الحقيقة. أي عدم البحث إلّا عمّا هو مفيد وملائم، أي المفيد من الناحية المعرفيّة بمعزل عن حقيقته أو زيفه. وهذا يعني الرغبة في الاعتقاد، أو في معرفة شيء مع وعينا بعدم توافر جميع الشروط العادية للاعتقاد، بالمعنى الذي يقترحه الاعتقاد الحرُّ [الإرادوية الحرة] وأحد أنماط الذرائعيّة؛ عندئذٍ نكون في الحالة التي تبيّن فيها حجّة ويليامز وحجّة الشفافية أنّها حالة غير متجانسة. ومن ثمَّ ليس واضحاً أن تكون (هـ فBI) فقط ممكنة، ولا سيّما أننا لا نرى كيف يمكن تعريف الفائدة بوصفها **ما هو جيّد من الناحية المعرفيَة**، من دون الوقوع في دائرة [مفرغة]: لأنّ هذا يعني تعريف المنفعة أو الفائدة le bien المعرفيّة بما هو جيّد من الناحية المعرفيّة. إلّا أنَّ هذا المبدأ هو مبدأُ نوعٍ معيَّنٍ من البحث المنهجيّ الذي سندرسه لاحقاً، أي مسألة الفضوليّ- أو بالأحرى مسألة نوعٍ معيّن من الفضوليين - الذي يسعى إلى معرفة أشياء غير مهمّة، وجديدة أو نادرة من دون الاكتراث بصحّتها أو زيفها. إذا نظرنا في (هـ فBI) بوصفه مبدأ فضولٍ دائم فهو أحد مبادئ البحث المنهجيّ الذي لا يتّسم بكثير من المعقوليّة.

أمّا المبدأ القائل إنَّ المعرفة أفضل من الجهل دائماً، فيبقى أيضاً إشكاليّاً. ألا يوجد عدد من الظروف يكون فيها الجهل وخداع الذات، والكذب عليها، والتوهّم أفضل من المعرفة من أجل تحقيق حياة سعيدة؟ ألا توجد حالات أجدى للإنسان فيها أن يكون مُحسناً مع جهله بعيوب الآخرين، أو منحازاً وهو يثق بأصدقائه أو أقاربه بدلاً من أن يصدق أو يعرف ما هو حقيقيّ حولهم؟ وربّما أيضاً يجب أن يتظاهر المرء بالجهل أو الانحياز، كي يعيش سعيداً[1] هناك كمٌّ كبير من الأشياء الحقيقيّة التي تصلح لأن يعتقدها الإنسان؛ وكمٌّ آخر منها لا يصلح لذلك، تبعاً للظروف، بحيث لا يوجد مجموع فاصل disjonctif بين حقائق **تصلح للاعتقاد** أو سيّئة **لا تصلح للاعتقاد**. في بعض الحالات، يكون من مصلحة الزوجة أو الزوج المخدوع تجاهل أحمر الشفاه فوق قبَّة القمصان، أو الرسائل في حقيبة اليد من أجل الحفاظ على الزواج؛ والجواسيس لا يسعون دائماً إلى الاختباء، كما لا يسعى اللصوص دائماً إلى إخفاء جرائمهم المنكرة: فتراهم أحياناً يعملون على مرأى ومسمع من الجميع. ليس من

---

1. جوليا دريفر J.Driver تمتدح "فضائل الجهل" حيث يفضل عدم المعرفة على المعرفة (التواضع، الإحسان، والشجاعة المندفعة، والغفران)[٧] تقرأ الصفحة ٥٠٥.

المستحسن دائماً أن يعرف الإنسان؛ وليس من المستحسن دائماً أن يجهل. في هذه الحالات تكون قيمة الحقيقة أداتيّة [نفعيّة] محضة قياساً بغايات أخرى[I]

ومع ذلك، لا يفكّر أحدٌ في الدفاع عن مبادئ مثل (هـ ح BV) و(هـ م BC) بقوله إنّها حقيقيّة من دون استثناء. ربّما نضيف إليها "شريطة أن تكون جميع الأشياء متساوية" للقول "إنّ هذه المبادئ حقيقية في أغلب الأحيان أو على نحو عامّ" أو أيضاً، يمكن القول إنّ هذه المبادئ صحيحة **للوهلة الأولى**. إنَّما، هذا يعني حرمانها من الملاءمة، أو ربّما من الحقيقة؛ وقد يتدبَّر الناس حيواتهم على نحو أفضل إن جهلوا تلك المبادئ في عدد كبير من الحالات، كما يقول علم النفس الاجتماعيّ والتجربة العادية. يبيّن علم نفس المحاكمة العقليّة والاتّصال أنّ الناس يحاكمون الأمور على أساس الثبات biais والاستكشاف heuristique الذي له علاقة بمعيار الفائدة أكثر من علاقته بالمعايير الوجوبية alétiques[٩]. مع ذلك، يمكن القول إنّ هذه المبادئ حقيقيّة على نحو **طبيعيّ** أو **أنموذجيّ** فقط بسبب الدور الذي يلعبه الاعتقاد في الفعل. من المشكوك فيه أن ترتبط سعادة الفرد أو الجماعة بالجهل والتوهّم، أو الزيغ على نحو منتظم، وعلى المدى الطويل. لا يمكن أن تنجح أفعالنا، عموماً، إلَّا إذا كانت اعتقاداتنا الخاصّة بموضوعات رغباتنا ووسائل تحقيقها حقيقيّة وواقعيّة. لا بدَّ من وجود استثناءات، لكنَّ المبدأ القائل "إذاأنجزت هذا العمل فسينجح"، الذي يحكم الاعتقادات التي نستخدمها لإجراء محاكماتنا العقليَّة، يبقى صالحاً. بل يمكننا تخمين أنَّ حظوظ الحيوان الذي لا يخضع لهذا المبدأ في البقاء تبقى قليلة[١٠].

يمكن أيضاً استبعاد الاعتراض على وجود الحقائق العاديَّة إذا نظرنا إلى البحث عن الحقيقة من وجهة نظر عامَّة ومجرَّدة تماماً، في مقابل وجهة النظر المحدودة المتعلّقة بقدراتنا المعتادة على المعرفة[١١]. غالبيّة الحقائق عاديّة triviales، وعددها لامتناهٍ. إنَّما، هذا لا يؤثّر في الأمر، الشبيه بأمر كامامبير [بطل سلسلة رسوم متحركة] بأنه لا بدَّ دائماً من اعتقاد ما هو حقيقيّ، لأنّ الحقيقة، سواء كانت عاديّة أم غير مهمّة تبقى جيّدة **لكونها حقيقة**. وعلى الرّغم من كون

I. وضع آلان هازليت Allan Hazlett حجة بحالها ضد ما يطلق عليه اسم "المثال السعيد eudémonique للاعتقادات الحقيقية" ليبين أن من الأجدى في أغلب الأحيان الاعتقاد بالخطأ، والتوهّم، والتجاهل، وعدم الاعتراف بالذات. لكن جميع ما يبينه هو أن هذا المثال يمكن ألا يكون مسوغاً في بعض الحالات، وليس مسوغاً دائماً[٨].

الحقائق جميعها جيّدة، فهذا لا يعني أنّها أيضاً جيّدة في جميع الظروف، وتوليها أبحاثنا المنهجيّة الأهميّة نفسها. فالباحث عن الذهب يبحث عن الذهب، وبهذا المعنى فهو يبحث عن كميّات كبيرة أو صغيرة من التبر أو من مسحوق الذهب. وكون أنّ لهذه الكميّات قيمة أقلّ من الأولى، فلا يعني أنّ الباحث عن الذهب لا يبحث عن الذهب**عامّةً**. العشب على نحو عامّ هو الذي يجذب آكل العشب، وهذا لا يمنع الخراف من تفضيل أكل العشب الغنيّ في المراعي على النثرات النادرة فوق قفرٍ جاف. وبهذا المعنى تكون قضية الحقائق العادية قضية زائغة. ولدينا في أغلب الأحيان وسائل لتقييم درجة عمق أو سطحية الحقائق التي نتصوّرها في مجال أو في آخر. في بعض الحالات، كما في الرياضيّات وجميع المجالات التي يمكننا فيها قياس المعلومة، تكون دقّتنا نسبيّة. وفي حالات كثيرة تكون تقييماتنا غامضة، لكنّها لا تمنعنا من الفصل بين الحقائق العاديّة والحقائق الأخرى، وترتيبها بدءاً بالأكثر أهميّة إلى الأقلّ أهميّة. بل هذا هدف إحدى منظوماتنا الإدراكيّة حينما تعمل على نحو طبيعيّ على هذا النوع من الفصل. بهذا المعنى ليس ضرورياً مراجعة الهدف المعرفي (BV) على شكل (هـ م ا BVI) بأن نضيف إليه عبارة "ولا تعتقدوا إلّا أشياء تستحقّ هذا الاعتقاد"، لأنّ الصياغات العامّة كافية.

القضية الثانية المتعلّقة بالقيمة الإدراكيّة، هي قضيّة القيمة النسبية للاعتقاد الحقيقيّ قياساً بالمعرفة، التي طرحها أفلاطون في حواريّة مينون[١٢] Ménon: نفترض عادةً أن المعرفة أفضل من امتلاك رأي حقيقيّ فقط، لكن لِمَ تكون للمعرفة قيمة أكبر من مجرَّد الاعتقاد أو الرأي الصحيح؟ إذا كان لدينا رأي صحيح عن طريقة ذهابنا إلى لاريسا Larissa، فما حاجتنا إلى معرفة الطريق المؤدّي إلى لاريسا؟ وإذا كانت الحقيقة هي القيمة الإدراكية الأساسية، فلمَ نحتاج إلى قيمة إدراكية إضافيّة؟ وإذا كانت القيمة المعنية تعود إلى النتيجة الحاصلة، فما الفرق بين أن يكون الشخص قد وصل إلى لاريسا استناداً إلى رأي صحيح، أو بناء على معرفة؟ إذا كانت ثمَّة آلتان لصنع القهوة، إحداهما موثوقة والأخرى ليست كذلك، وتنتجان القهوة نفسها تماماً في مناسبة معيّنة، وهذه القهوة لذيذة ولها الرائحة نفسها، فلماذا نهتمّ بمصدر القهوة المقدّمة لنا من هذه الآلة أو تلك؟ قيمة القهوة التي حصلنا عليها من هذه الآلة أو تلك تطمس القيمة الناتجة عن مستوى موثوقية الآلة التي أنتجتها[١٣]. كذلك، فإنّ قيمة الاعتقاد الصحيح الحاصل عن عملية غير موثوقة أو غير مُسوَّغة (من خلال شاهدٍ سيّئ النية، في سبيل المثال)

ليست أقلّ صلاحية من الناحية المعرفيّة، من عمليّة موثوقة ومُسوَّغة. حجّة (الطمس swamping) ليست موجّهة إلى تصوّر معيّن للمعرفة، أي الموثوقيّة fiabilisme فقط، بل يمكن أن تنطبق أيضاً على أيّ تصوّر آخر كالبدهيّة، في سبيل المثال، وإيضاح أنه مهما كان أصل المعرفة، فليست قيمتها أكبر من قيمة مجرَّد الرأي الصحيح. على نحو أعمّ، يُفترض بالحجّة أن تبيّن أنه إذا لم تكن قيمة الخاصيّة التي تملكها ماهيّة معيّنة ليست سوى قيمة نفعيّة بالقياس إلى منفعة أخرى، وأن هذه المنفعة موجودة في هذه الماهية، عندئذٍ لا يمكن لهذه الخاصية إضافة قيمةٍ إلى هذه الماهية. والحالة هذه، فإنّ خصائص معرفية موضوعية مثل الموثوقية، والتسويغ أو أهمية البراهين صالحة من الناحية النفعيّة فقط، قياساً بالمنفعة الناجمة عن الحقيقة، ومن ثمّ فإنّ المعرفة التي نَصِفُها كمنزلة اعتقاد ناتج بطريقة موثوقة، أو اعتقاد مسوَّغ، أو اعتقاد قائم على براهين كافية، ليست أكثر صلاحية من الاعتقاد الحقيقيّ. وهذا يشبه الاختزال العبثيّ للفكرة القائلة إنّ المعرفة أفضل من الاعتقاد الحقيقيّ.

يمكن الردّ على هذه الحجّة بطرائق مختلفة. إحداها تنطوي على ملاحظة أنّ فنجان القهوة (اعتقاد صحيح) الناتج في ظرف معيّن من آلة قليلة الموثوقيّة (منظومة إدراكيّة قليلة الوثوقيّة) قد يكون لذيذاً كفنجان القهوة الناتج عن آلة (منظومة إدراكيّة) موثوقة، فهذا لا يعني استمرار هذه الحالة. وقد كان هذا جواب سقراط في حواريته **مينون**، إذ قال إنّ الاعتقادات الحقيقيّة أشبه بتماثيل النحّات ديدال Dédale: إذ بلغت درجة من الحقيقة بحيث يمكنها أن تهرب إذا لم نربطها، لكن إن ربطناها، فلن تهرب. ما يسبّب الفرق بين المعرفة والاعتقاد الحقيقيّ هو "سبب العلّة aitias logismô"، الذي يشبّهه سقراط بعمل الذاكرة. الأمر نفسه يصحّ في الاعتقادات الحقيقيّة، التي يمكن نسيانها: إذا احتفظنا بها بقوّة، فستكون لها فائدة كاملة في المستقبل. وعموماً، نقول إنّ الإنتاج الدائم للاعتقادات الحقيقيّة في الماضي، يجعل الاعتقادات الحقيقيّة في المستقبل أكثر احتمالاً، ومن ثمَّ يرتفع عدد الاعتقادات الحقيقيّة إلى الحدِّ الأقصى. إذاً، للآليّة الضامنة للاحتمال الأقوى من أجل الحصول على اعتقادات حقيقيّة قيمة أكبر من الآليّة التي تعمل بالمصادفة، أو بطريقة قليلة الموثوقية(١٤).

ثمَّة جواب آخر على حجَّة الغمر noyage (وعلى حجّة **مينون**) هي الإشارة إلى أنّها تنطوي دائماً على مواجهة القيمة المعرفية - الحقيقة والمعرفة في هذه الحالة - بقيمة الفائدة أو

الارتياح: هل معرفة الطريق إلى لاريسا أكثر فائدة من مجرّد اعتقاد شيء حقيقيّ إزاءه؟ وهل الحصول على فنجان لذيذ من القهوة أنتجته آلة سيّئة أكثر فائدة من الحصول على فنجان قهوة يضاهيه في نوعيته أنتجته آلة جيّدة؟ حينما يتعلّق الأمر بمواقف إدراكيّة، فهذا يعني أنّنا ننتقل من كون القيمة المعرفيّة أقلّ أو مساوية لقيمة الفائدة إلى غياب القيمة المعرفيّة على الإطلاق. إنَّما، كون فائدة المعرفة الخاصَّة بالطريق إلى لاريسا لا تبدو أكثر من فائدة الاعتقاد الحقيقيّ الخاصّ بالطريق إلى لاريسا، لا يعني أنّ القيمة المعرفية أو الإدراكية للأولى أقلّ قيمة من الأخرى أو مساوية لها. إنّما، لماذا نقارن القيمة المعرفية بقيمة الفائدة [المنفعة]؟ إذا حدّدنا حجّة الطمس بالقيمة المعرفية للاعتقاد الحقيقيّ إزاء المعرفة فقط، فكلّ ما تبيّنهُ الحجّة هو أنّ المعرفة ليست أكثر صلاحيّة من الاعتقاد الصحيح من الناحية المعرفيّة. وهو ما تُعبّر عنه، في الحقيقة، الأطروحة الوثوقيّة fiabiliste: إذ يرى الوثوقيُّ أنّ المعرفة اعتقاد صحيح موثوق، أي ناشئ عن عمليّات واستعدادات ترفع الاعتقاد الصحيح إلى حدِّه الأقصى، أو تجعله أكثر احتماليَّةً. إنَّما، لا ينجم عن هذا أنّ المعرفة، على نحو عام، أقلّ صلاحية، مقارنةً بأيّ قيمة، أو تبعاً لبُعد آخر غير الاعتقاد الصحيح[١٥].

إنَّما، - وهذه هي القضيّة الثالثة - هذا لا يستبعد المقارنة بين أنواع مختلفة من القيم المعرفيّة؛ فثمَّة قيم معرفيّة أخرى غير قيمتَي الحقيقة والمعرفة - يمكن تسميتها بالقيم الوجوبيّة aléthiques - مثل فهم أطروحة أو نظرية معينة، وإدراك معناها، أو إبداعيتها، أو خصوبة الاعتقاد. قد تكون الحكمة قيمة أخرى يمكن تسميتها القيمة الإسعاديّة eudémonique للمعرفة، لأنّها تقترن بحياةٍ يكون المرء فيها سيّد نفسه. غالباً ما تستخدم حجّة الطمس لتوضيح شيئين: أوّلاً، فهم أنّ الصفات المعرفيّة "العميقة" تضاهي في أهميّتها الصفات المعرفيّة "العاديّة"، مثل الاعتقاد الصحيح والمعرفة. ثمَّ إنَّه لا مُسوّغ للفكرة القائلة بعدم وجود سوى نوع واحد من القيمة المعرفيّة (الأُحاديّة المعرفيّة)، أي القول بتعدّديّة القيم المعرفيّة[١٦].

لا تختلف هذه القضيّة، في الحقيقة، عن قضيّة الحقائق العاديّة والتافهة. فالفرد الذي من شأنه التوافر على مجموعة من المعلومات العادية حول موضوع معيّن -كالبحث في دليل الهاتف، أو تصفّح الشبكة العنكبوتيّة إلى ما لانهاية - قد يحصل على كميّة من الاعتقادات الصحيحة؛ أمّا إذا لم تكن لديه أدنى فكرة عمّا يفعله بها أو بمعناها، فكيف يمكن أن يكون

لبحثه المنهجيّ أدنى قيمة؟ الحاسوب يخزّنُ معلومات أكبر بكثير ممَّا يخزنه دماغ بشريّ، لكن إذا كان عاجزاً عن تنظيمها واستخلاص النتائج الصحيحة، فما القيمة المعرفيّة للمعلومات المخزَّنة في هذه الحالة؟ وليس صعباً العثور على كميّة من الأمثلة حيث تطمس قيمة الحقيقة أو المعرفة قيمة الفهم والدلالة، والفائدة الإدراكية أو القيمة التفسيريّة. وهو حالنا الذي اعتدناه منذ ظهور الإنترنت. تعدُّ تجربة سيرل Searle حول فكرة "الغرفة الصينيّة" الشهيرة بمنزلة بديل مختلف: ثمَّة فاعل مُحتجز في غرفة، ويمكنه التصرُّف بالرموز الصينية على نحو صحيح من دون أن يعرف ما تعنيه، ويُشكّل مجموعات من العلامات التي تبدو لمتحدّث صينيّ، قابع خارج الغرفة، ملفوظات تنتمي إلى اللسان الصينيّ. وقد يعرف هذا الفاعل أنّ الجمل المعنية صحيحة من دون أن يكون قادراً على تحديد دلالاتها. إنّه لأمر عاديّ أن نتمكّن من الحصول على معرفة حقيقة معيّنة لملفوظ معيّن من دون معرفة القضيّة التي يعبّر هذا الملفوظ عن معناها. بل يمكن القول تحديداً إنّ قيمة الفهم هي التي توضّح قيمة المعرفة. ربّما هذا ما أراد أفلاطون قوله في معرض حديثه، في **محاورة مينون**، عن "سبب العلَّة aitias logismô": معرفة السبب، تعني معرفة المعنى، ولا قيمة للمعرفة من دونه.

إنَّما، أن تتمكّن قيمة المعلومة، أو يتوجّب إضافتها إلى معرفة هذه المعلومة شيء، وأن تتمكّن من الحلول محلّها وتشكّل بذاتها هدفاً مستقلاً وقيمةً إدراكيّة مستقلّة شيء آخر. هل يمكن فهم قضية ما من دون فهم أنّها صحيحة، ومن دون فهم شروط حقيقتها، وهل الفهم ممكن من دون معرفة؟ هنا لا بدَّ حتماً من تمييز نوعين من الفهم، قد يكون أحدهما مولِّداً أو مُنتِجاً factive، والآخر ليس كذلك (فهم ق يقتضي أن ق صحيحة، بينما فهم أسباب س للفعل أ ليس كذلك بالضرورة)؛ لكن يبدو أنّ الفهم المولد factif أو الموضوعي يفترض مسبقاً الحقيقة، بل المعرفة: كيف يمكن، مثلاً، فهم الطريقة التي يعمل بها منظم الحرارة thermostat من دون معرفة عدد معيّن من الوقائع المتعلّقة بهذا الجهاز؟

لا شكّ في أنّ الحقيقة والمعرفة ليستا القيمتين المعرفيتين الوحيدتين - من المهمّ أيضاً أن نفهم، وأن نكون خلّاقين ومثمرين ومدركين لعمق المعلومة وفائدتها، والنتائج التي يمكننا استخلاصها -، وإذا اتفقنا على إمكان تَعَلُّم أشياء والحصول على معارف في الفنّ، فلا بدَّ من اجتماع القيمتين الإدراكيّة والفنيّة. قد توجد حالات كثيرة حيث يمكن لزيادة الفهم أن تتمّ

من دون معرفة إذا بلغنا الحقيقة، كما حين يتعلّق الأمر بتصوّر نتائج نظريّة ما بمعزل عن إمكان اختبارها، أو حينما يتعلّق الأمر بفهم ما يقوله الفيلسوف بمعزل عن مسألة ما إذا كان قوله صحيحاً. لا شكّ أنّ في وسعنا فهم عمل أدبيّ، مثلاً من دون الاهتمام بقيمته الوجوبية aléthique[I] ثمّة أنواع عدّة من الطرائق نستطيع عبرها التساؤل عمّا إذا كان للفهم قيمة أكبر، أو على الأقل مساوية للمعرفة في متابعاتنا الفكرية. إنّما، هل يؤدّي هذا إلى إمكان وجود فهم بمعزل عن القيمة المعرفيّة للمعرفة؟ إنّ في هذا شكّاً كبيراً. ليس مؤكّداً ما إذا كان من الواجب استبدال الهدف المعرفيّ (هـ م BV) بمبدأ يُبرزُ الهدف التأويليّ للفهم فقط، والفائدة المرجوّة منه. سأعود إلى هذه النقطة في معرض حديثي عن الفضول.

ثمّة خطر أيضاً أقوى من تعدّدية القيم المعرفيّة ونسبيتها يهدّد فكرة القيمة المعرفية **نفسها**، هو الشكيّة. إذا لم تتوافر المعرفة والحقيقة، فمن الطبيعيّ إذاً ألّا نرى قيمةً للمعرفة والحقيقة. بهذا يمكن للمرء أن يكون شكيّاً أو عدمياً إزاء قيمة المعرفة، كما يمكن أن يكون شكياً إزاء القيم الأخلاقيّة[II] إذا افتقرت الحقيقة إلى القيمة، كما يقول نيتشه وتلاميذه، وإذا كان الحقيقيّ هو الناتج نفسه لما نقيّمهُ - أي إذا لم يكن سوى التعبير عن رغباتنا بدلاً من أن يكون موضوعاً لها - وإذا كان المعنى يحدّد الحقيقيَّ، فإنَّ مسألة قيمة الحقيقة تكون إذاً قد حُلَّت مباشرة واستُبعدت: الحقيقيّ قيمة لأنّه ليس سوى قيمة، كما يقول دولوز Deleuze:

ليس ثمّة حقيقة لم تكن إنجازاً لمعنى، أو تحقيقاً لقيمة قبل أن تكون حقيقة. كل شيء يرتبط بقيمةٍ ما نفكّرُ فيه وفي معناه... ينبغي تأويل حقيقة الفكرة وتقييمها بحسب القوى والنفوذ الذي يحثّها على التفكير، وعلى التفكير في هذا دون سواه... عنصر الفكرة هو المعنى والقيمة[III](٢٠)

I. تقول كاترين إلجن C.Elgin إن الفهم لا يحتاج لأن يكون أصيلاً factive. وفضلاً عن هذا فهي تقدم دفاعاً مُعللاً عن أهمية الفهم. لكنها لا تساند من يقول باستبعاد الحقيقة. وقد وقفت في وجه هذه الفكرة في مجال الأدب(١٧)

II. بحسب كريستين نادو C.Nadeau فإن مونتيني شكاك إزاء المعرفة بمقدار شكه إزاء الفضيلة(١٨)

III. قد يعترض أحدهم بالقول إن دولوز يجعل من نيتشه متصلباً، مع أن لا ذنب له في هذه المبالغة. لكن مهما يمكن لويليامز أو بوفريس Bouvresse القول عنه، اللذين أرادا تبرئة نيتشه من رهاب الحقيقة vérophobie، لست متيقناً من أن الأمر على هذا النحو(١٩)

ترى العدميّة النيتشويّة، أو على الأقلّ بصيغتها الدولوزيّة [نسبة إلى دولوز]، أنّه لا يمكن أن تكون الحقيقة قيمة، لأنّ كلَّ شيءٍ قيمة؛ وأنّ الحقيقيّ يتحدَّد بالمعنى وبالقيمة؛ كما لا يمكن طرحُ سؤالِ قيمةِ الحقيقة، لأنّ الحقيقةَ نفسها تخيُّلٌ ناتجٌ عن قيم (القيم الوضيعة، "أي قيم الضاغنين" مثل المَسكَنة أو المساواة).

ومن ثمَّ، يمكن للمتشكّك ألّا يقبل هذه النتائج، حتّى وإن شكَّ في وجود الحقيقيّ والمعرفة الموضوعيين. يمكنه، وفق طريقة هيوم، اقتراح "حلٍّ مُتشكك" لشكوكه بمحاولة تقديم تصوّر للقيمة والفضيلة الفكريّة تُعرَّف بمعزلٍ عن تصوّرات جوهريّة للحقيقة والمعرفة. وكما فعل هيوم، والقائلون بالدلالة الأخلاقية للغة expressivistes في مجال الأحكام الأخلاقية، الذين يقولون إنّ الفضيلة الأخلاقية شكلٌ من ضبط المشاعر ينبغي أن يتّفق مع المعنى الأخلاقيّ للفاعل ونظرائه، وليس تجسيد هدفٍ أو معيار معرفيّ، [يمكننا] وضع نظريّة للفضائل والرذائل الفكريّة وفقاً لهذه الأسس. يمكن للتعبيرية اعتماد تصوّرٍ أدنى أو اختزاليّ للحقيقة والمعرفة، قادر على صياغة أفكار الفضيلة والرذيلة نفسها الناتجة عن التصوّرات الغائية أو الوجوبية للمنفعة. إذا كانت قيمة الحقيقيّ تنطوي على أنّه يُستحسن لقضيّةٍ ما أن نعتقد أن ب، وعلى كون هذا الاعتقاد يضمن نجاح الأفعال القائمة عليه، عندئذٍ ترتبط قيمة الحقيقيّ بنجاح الأعمال المستندة إلى اعتقادات حقيقيّة (صحيحة)[21]، لكن هذا يبقى موضع شكّ. والتحليل الذي قدّمتُهُ في الفصل الأول حول الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد، والمُستند إلى وجود معايير وقيم موضوعيّة تحكم الاعتقاد، يخالف أطروحة الحدّ الأدنى minimaliste. إنّما، ليس من الضروريّ الدفع بحجّةٍ واقعية لصالح أنطولوجيا القيم للدفاع عن تصوّر متجانس للفضائل والرذائل الفكريّة. المبدأ الوحيد الذي نحتاج إليه لتقديم هذا التصوّر يقوم على فكرة وجود علاقة مفهوميّة حاسمة بين أفكار الاعتقاد والمعرفة والحقيقة، وبين فكرة وجود قيمة جوهرية للحقيقة والمعرفة. سأفترض مسبقاً أيضاً أنّ هذه القيمة موضوعيّة، وأنّها هدف البحث المنهجيّ. في ما يأتي، سأنظر في ثلاث رذائل فكريّة ناشئة عمّا يمكن تسميته مرض الحقيقة هي: الفضول curiosité، الوقاحة impertinence، والتنفُّج snobisme.

٢. الفضول

لا شكَّ في أنَّ الفضول رغبة معرفية libido sciendi بامتياز؛ فالمرء فضوليٌّ إزاء أشياء (أغراض نضعها في مكاتب، أو في غرفة، ومتاحف، أو فوق الرفوف)، وإزاء أشخاص (نعدّهم "فضوليين")، أو أماكن (مثيرة للاهتمام يبحث السائح عنها)، وإزاء حالات نادرة ومدهشة (الأدلّاء السياحيون mirabilia). إنَّما، في جميع هذه الحالات، نحن فضوليّون إزاء وقائع تسمح بالتعبير عنها من خلال قضايا: نحن فضوليّون إزاء غرض يتمتّع بصفة معيّنة، ومكان يكون كما هو عليه، وشخص يتمتّع بسمة معيّنة. الموضوع الشكليّ للفضول أي هدفه المشروع canonique[٢٢] يقوم بالأساس على حقائق أو مجموعات من حقائق. تعرض لنا التقاليد الفضول بوصفه أمراً جيّداً، "شغف مُجتهد" (هل كان يمكن للعلم أن يكون لولاه؟) من شأنه أن يتحوّل إلى فضيلة للمثابرة؛ وفي أغلب الأحيان تعدّه بمنزلة أمر سيّئ "المبالغة في زيادة المعرفة" (يمكنه قتل القطّ كما يقتل الفيلسوف[1])، أو "نقيصة حقيرة" ورذيلة كبرى، أي بمنزلة مرض[٢٤] يبدو أنَّ معنى كونه شيئاً جيّداً، ومعنى كونه شيئاً سيّئاً يلتقيان في الصياغتين اللتين قدَّمناهما حول الهدف المعرفيّ: البحث العشوائيّ عن الحقيقيّ بوصفه كذلك، والبحث عن الحقيقيّ الإخباريّ أو غير المهمّ. الفضول رغبة معرفية مفيدة إذا قادتنا إلى الرغبة في معرفة أشياء غير غثّة، ومهمَّة، وإرشاديّة وليس فقط مجموعة من الحقائق العادية أو التافهة. وحظّ الحيوان الفضوليّ كالعصفور الحشريّ في الغذاء والبقاء أكبر من حظّ من ليس كذلك. والعكس، فمن يهتمّ بأشياء غثّة يهدر وقته وموارده الإدراكيّة. إلّا أنَّ الأمور ليست بمثل هذه السهولة، لأنّ التعريف المعتاد للفضول هو كونه، على نحوعامّ، رغبة في معرفة حقيقة **مهما كان نوعها** تتبدّى أمام فاعلٍ، سواء كانت مهمّة، ومفيدة أو صالحة أم غير هذا. كما يقول

---

1. يبدو أنه ليس في اللغة الفرنسية معادلاً لعبارة شكسبير Shakespeare وبن جونسون Ben Jonson "curiosity killed the cat" سوى عبارة "qui s'y frotte se pique = من يعرض حياته للخطر عليه تحمل نتائجه" ويسوق مونتيني مثال أودوكس Eudoxe الذي أراد رؤية الشمس عن كثب حتى لو كلفته حياته: من يرُد اكتساب العلم على حساب حياته، لا يكتسب العلم ولا يحافظ على حياته، فمن أجل هذا العلم المفاجئ وغير الثابت أضاع معارفه، وسيضيع ما سيكسبه من معارف[٢٣]"

أرسطو في مفتتح كتابه **الميتافيزيقيا** إنّ جميع الناس يرغبون في المعرفة: "والبرهان على ذلك استمتاعهم بالأحاسيس لأنّها تعجبهم لذاتها بمعزل عن فائدتها[٢٥]" هذا الانفتاح الذهنيّ تحديداً، وهذا الاستعداد للسعي إلى الحقيقيّ، سواء كان إرشاديّاً أم لا، ومهمّاً أم غير مهمّ، ومفيداً أم غير مفيد، هو ما يميّز الفضول الطبيعيّ. إلّا أنَّ الفضوليَّ ليس الصِدّيق: إنّه يفكّر في، ويتأمّل الحقائق التي يمكن قبولها، لكنّه لا يصدّقها كلّها بالضرورة. ومع ذلك تراه راغباً في **المعرفة**. إذا كان على الفضوليّ التفريق من فوره بين الموضوعات التي يفترض أنّها تهمّه والأخرى التي لا تهمّه، فهو ليس فضوليّاً، أو أنّه فضوليّ إزاء بعض الأشياء. حينما ننظر إلى الفضول من جانبه الصحيّ، فإننا نعني أنّ رغبة في المعرفة هي رغبة في المعرفة **عامّةً**. إنّما، إن فتح الفضوليّ ذهنه أمام كلّ ما هبَّ ودبَّ، وإذا كان يرغب في معرفة كلّ ما هو حقيقيّ على نحوعامّ، أي معرفة **كلّ ما يبرز أمام الاعتقاد**، عندئذٍ ينفتح على حقائق غثّة وسطحية بمقدار انفتاحه على حقائق مهمَّة. ويبدو أنّ معياره للاعتقاد هو الآتي:

صدّق أيَّ قضية تمرُّ في خلدك، إذا، وفقط إذا، كانت صحيحة

سبق أن واجهنا هذه المشكلة لمّا صغنا معيار الاعتقاد[I] هنا يبرز التباس الهدف المعرفيّ بين (BVa) و(BVb): نريد أن نصدِّق أو نعتقد (نعرف) ما هو حقيقيّ (BVa)، لكنّنا لا نريد قبول (معرفة) جميع الحقائق في لحظة كونها حقائق. نريد أن نعرف، عن حقيقة معيّنة تدور في ذهننا، ما إذا كانت حقيقة (BVb)[II] يبدو أنّ الفضوليّ يفضّل (BVa): إنه، على ما يبدو، يريد القبول **من دون تحفُظ**. هل ينبغي، والحال هذه، تمييز الفضوليّ السيّئ، أي الذي يفكّر في حقائق غثّة كثيرة من دون أن يحدِّد أهميَّة إحداها، ولا حتّى فرزها عن بعضها، والفضوليّ الجيّد الذي يميّز ويختار الحقائق الجيّدة من بين مجموعة من الحقائق الغثّة؟ يفترض بتاجر المتاع المستعمل الذي يزور أسواق الأغراض المستعملة أن يصبَّ اهتمامه، حينما يكون في سوق البراغيث، على الغرض الذي من شأنه أن يكون نادراً. إنّما، كيف له أن يكتشفه إذا لم يكن مستعدّاً لصبِّ اهتمامه

I. ويدغود Wedgood يقترح هذه الصياغة[٢٦]

II. التمييز المناسب هنا هو ذلك الذي يقول عنه فاهيد Vahid بأنه يفضي إلى الخلط: أ) امتلاك هدف معرفي لقبول الحد الأقصى من الاعتقادات الحقيقية، و ب) كون أن لحالة معينة كالاعتقاد هدفاً داخلياً هو بلوغ الحقيقي[٢٧]. إننا هنا نتحدث عن أ حينما نناقش طبيعة الهدف المعرفي.

على مجموعة من الأغراض الغثّة، أو على كومة من الأغراض الثمينة؟ وكيف يفصل بين الفضول المثمر والفضول الفارغ؟ يمكننا القول إنّها مسألة نسبة أو قياس: الفضوليّ الجيّد لا يُغرق نفسه بالغثاثة (الأمور الهزيلة)، ويعرف كيف يختار عدداً كافياً من الأشياء المهمّة، في حين يتجاوز الفضوليّ السطحيّ جرعة الغثاثة المقبولة. إنَّما، أين الحدود الفاصلة بين السمين والغثّ، وبين الرغبة الفاضلة والرغبة الباطلة؟

يبدو أنّ الفرق بين الفضول، بوصفه فضيلة، والفضول بوصفه رذيلة، يلتقي مع الفرق بين مَلكة واستعدادٍ فطريين من جهة، وقابليّة مكتسبة ومعتنَى بها إرادياً من جهة أخرى، وذلك تبعاً للتقسيم بين الفضائل أو المَلَكَات الموثوقة، والفضائل أو المهارات الإراديّة. الفضول استعداد فطريّ لدى الحيوانات والبشر، لم تعد أسسه البيولوجيّة بل حتّى الوراثيّة موضع شكّ[I] ولا يكون فضيلة أو رذيلة إلّا إذا أتى بطريقة واعية وإراديّة. وهو جيّد إذا كان ميلاً طبيعياً، بحسب عبارة أرسطو، إلى "الرغبة في المعرفة orexis eidenai" إنَّما، حتّى لو كان الفضول طبيعياً أو مكتسباً، فهو أبعد عن أن يكون بديهياً، وإنْ حرَّكتهُ الرغبة عموماً للحصول على اعتقادات مهما كانت صفاتها، لأنّ الحيوان الفضوليّ أشبه بالقطة التي تعتقد أنّها قادرة على النظر إلى طبق الحساء من دون أن تغطس أو تُغمر فيه، وقد تخطئ لأنّ مجرّد النظر لا يُشبع رغبتها في المعرفة، لكن يمكن الركون إليه على نحو عامّ. إنَّما، قبل عصر النهضة كان من النادر أن يدلَّ الفضول على ميل جيّد، وشغف فاضل إزاء المعرفة والعلم والاكتشاف. ومن الغريب، إلى حدٍّ ما، أنّ أحداً لم يُشر إلى علماء الرياضيّات في العصور القديمة، الذين يشكّ قليلون منهم في أنّهم كانوا مدفوعين بالفضول الفكريّ غير العاديّ، بوصفهم "فضوليين" إزاء المعرفة[٢٩]. ولم يصبح الفضول رغبة سليمة وفضيلة إلَّا منذ العصور الحديثة، لَّما أصبح البحث عن الأسباب، والانشغال بالاكتشافات، والتوسّع في العلوم مواقفَ طبيعيّة. وبقي الفضول منذ العصور القديمة حتّى العصر الوسيط ميلاً سيّئاً أو رذيلة insana curiositas، ذلك الفضول الذي يبعدنا عن المعرفة، ضدّ الفضيلة الإيجابية التي تسعى إلى المعرفة، بل الاستعداد للحصول على نوع معيّن من المعرفة. الاستعمال القديم والإقطاعيّ لا ينتهي بالهدف

I. إنه يقترن لدى الإنسان بالمستقبل ٤ في الدوبامين dopamine. وقد تم العثور على: "مورث للفضول" لدى طائر القرقف[٢٨]

المعرفيّ للحقيقة (BV) بل بالهدف المعرفيّ لما هو مهمّ (=ه م ه BVI) ولا سيّما نوع معيّن من الاهتمام المعرفيّ. إنّ صفة polypragmosunè التي يترجمها اللاتيني بـ curiositas أي الفضول، ليست رذيلة من يبالغ في اهتمامه بالفضيلة والمعرفة، بل من يُشغل نفسه كثيراً بشؤون ("pragmata") الآخرين، ولا سيّما بآلامهم من دون أن يهتمَّ كثيراً بنفسه. الحيّزان الرئيسان للفضول القديم والإقطاعيّ هما فكرة أنّ "من يدسّ أنفه في كلّ شيء polypragmon"، ومن يشغل نفسه بأشياء تافهة periergos لا يكفّان عن الانشغال بما لا يعنيهما من جهة، ويعيشان في حالة من الاضطراب والتشتّت الدائم من جهة أخرى. من يدسّ أنفه في كلّ شيء ليس من يريد معرفة الحقيقة، بل من لا يريد التوقّف عن معرفة الآخرين، بآلامهم وأسرارهم ("philomathia allotrion kakon"):

الفضول هو الرغبة في معرفة عيوب الآخرين ونواقصهم؛ وهو رذيلة تترافق عادةً بالحسد والخبث: إذاً، لمَ أيّها الإنسان المفرط في حسده، تُكثر النظر في شؤون الآخرين، وتقتصد في النظر في ما يعنيك؟ أَعِد فضولك من الخارج إلى الداخل، إذا كنت تستمتع إلى هذا الحدّ في معرفة وسماع السيّئات، فستجد لديك ما هو كفيل بإشغالك[٣٠].

الفضول يدفع سكّان الشوارع الضيّقة في بلدان الجنوب إلى استراق النظر من خلال النافذة إلى ما يدور لدى الجار (وهو انهمامٌ تسعى البنية التي تقوم عليها مدن شمالي أوروبا إلى استبعاد سكّانها عنها) كما في لوحة أستيون Actéon، الذي استرق النظر إلى ديانا وهي تستحمُّ عارية، ولوحة سوزانا والعجائز الذين ينظرون إليها بعين الحسد وهي في الحمّام، وما الذي يدفع المتسكّعين إلى التجمّع أمام حادث ما، وعالم الجغرافيا بوزانياس Pausanias ليكون أوّل سائح في العصور القديمة، والحديثين الذين ينكبّون على وسائل التواصل الاجتماعيّ للنظر إلى الصور التي يضعها "أصدقاؤهم" على صفحة فيسبوك؟ إلّا أنَّ الفضول لدى بلوتارك Plutarque ليس مجرَّد رغبة الرؤية، بل أوسع من هذا. إنَّ فكرة الحشريّة polypragmosunè، التي تعني حرفياً عدم الاستقرار في مكان معيّن، والترصّد الدائم أو الانهمام المستمرّ، قريبة جداً من فكرة البلاهة "stultitia" التي يتحدَّث عنها سينيكا Sénèque في **طمأنينة النفس**. الأبله stultus هو من يعيش في اضطراب دائم فريسة لرذيلة بشعة تتمثّل في "الإصغاء إلى كلّ ما يُقال له، والاستعلام من خلال التطفُّل عن الأشياء الصغيرة، سواء كانت خاصّة أم عامّة،

وكونه دائماً ممتلئاً بالقصص التي لا تروى ولا يُصغى إليها من دون عقاب"[٣١]. الحقيقة أنّ الـ stultus هو الأبله الذي لا يختلف كثيراً عن الجنون moria الذي تحدَّث عنه إيراسموس Erasme، وسنتطرَّق إليه لاحقاً. وقد عمدكلٌّ من بيير هادو P.Hadot وميشيل فوكو M.Foucault إلى دراسة الموضوع القديم حول الانهمام بالذات، وبيَّنا أنّ أحد المعاني الأساسيّة للفضول هو التحوّل عن الانهمام الذي ينبغي أن يوليه المرء لنفسه بالتركيز على التمارين الروحيّة لعدم الفضول التي ينبغي للحكماء ممارستها للعودة إلى الاهتمام بالذات[٣٢]. ويريان أنّ الحشريَّ هو الفضوليّ الذي ينهمُّ بمساوئ الآخرين، لكنّه ليس فضولياً إزاء ما يعنيه؛ وهو لا يدير ظهره للحقيقة بمقدار ما يدير ظهره لنفسه. وقد قال فوكو، بنحو خاص، إنَّ فكرة الانهمام بالذات لا تؤسّس معرفة بالذات: "الأمر لا يعني مطلقاً فتح الموضوع كما نفتح مجالاً للمعرفة وتفسيره وفكّ رموزه... إذا كان لا بدَّ للإنسان من الابتعاد عن الآخرين، فإنَّما ذلك بهدف الإصغاء إلى مرشده الداخليّ[٣٣]" يقول فوكو إنّ الفضول في العصور القديمة لا علاقة له بالحقيقة أو بالمعرفة، بمعنى معرفة العالم، بل بالذاتيّة، ليس بوصفها معرفة بالذات، بل بوعي الذات وأهدافها. برأي فوكو، الفضول ليس اهتماماً معرفياً، بل ظرفياً. إنَّه قيمة أخلاقيّة، لكن بالمعنى الذي لا تكون فيه علاقة للأخلاق بالمعرفة. ويمكن القول إنَّ فوكو من جماعة الفصل disjonctiviste بحسب التصنيف الذي اعتمدناه في مقدّمة هذا الكتاب: فهو لا يستطيع تخيّل وجود أحكام أخلاقيّة للمعرفة **بوصفها كذلك**، لأنّ المعرفة برأيه أداة أو وسيلة، وليست غاية أبداً يمكن أن تكون صحيحة بذاتها.

لقد وسَمتْ التقاليد المسيحيّة الفضيلة بسمة الرذيلة، لكنّها خلعت عليها معنى آخر. الفضوليّ، كما يراه المسيحيُّ، من يهتمّ بشيء آخر غير الله، ولا سيّما ذلك الذي تشدّه الغرائب والسحر، كما في قصَّة أبوليه Apulée **الحمار الذهبيّ**، التي تعدُّ بمنزلة رواية حقيقيَّة حول الفضول(٣٤). الفضول، كما يقول الحواريُّ يوحنّا "شهوة النظر" حيث تكون نفسنا "زانية لأشياء باطلة"، ويدينها القدّيس أغسطينوس بوصفها مرضاً:

> بالإضافة إلى شهوة الجسد الممزوجة بجميع الانطباعات الحسيّة، وجميع الملذّات التي يستهلكُ بها الحبّ المجنون أولئك الذين يبتعدون عنك، فتنزلق إلى الروح رغبةٌ جديدة من خلال الحواس؛ لا تعود تطلب الرغبة من الجسد، بل التجارب؛ فضول باطل

يتلطّى تحت اسم المعرفة والمعارف. وبما أنّ الفضول ينطوي على شهوة المعرفة، وأنّ البصر أوّل أعضاء معارفنا، فقد سمّاه الروح القدس شهوة البصر (١، يوحنا، II، ١٦). هذا المرض الذي يخترع رهافة المناظر؛ هو من يزعم النفاذ إلى أعمق أسرار الطبيعة، التي لا جدوى من معرفتها، والتي لا يرغب البشر إلّا في معرفتها؛ إنّه هو الذي يلتمس الجهود المُخلّة بالسحر؛ وهو من يذهب أخيراً، في مجال الدّين، إلى حدّ غواية الله، وتسأله المعجزات من باب التوهُّم، وليس من باب الإحسان. ومع ذلك، كم من التفاهات والسخافات الكريهة لا تزال تغري فضولنا كلّ يوم؟ من في وسعه حساب غواياتنا وسقطاتنا؟ كم مرّة نتألّم من باب الكياسة للضعفاء، ونستمتع شيئاً فشيئاً بالاستماع إلى قصص تافهة؟ توقّفت عن الذهاب إلى السيرك لرؤية كلب يطارد أرنباً؛ لكن تشاء المصادفة، حين مروري في أحد الحقول، أن أرى مشهداً كهذا، فأبتعد ربّما عن التأمّل العميق؛ هذا الصيد غير المتوقّع يجذبني، ويضطرّني إلى ترك قلبي يعدو، وليس إلى الإحجام. وإذا أوحيتم إليّ، وأنا أقدِّم لنفسي الحجّة على ضعفي، أن أعيد روحي عن هذا المنظر نحو فكرة ترفعني إليك، أو أتجاوزها باحتقار، فسأبقى مرتاحاً لهذه التسلية الصبيانية(٣٥).

من الواضح أنّ أغسطينوس يضع الفضول، على الرّغم من كونه "شهوة المعرفة"، في مقابل المعرفة والعلم. إنّه رغبة المعرفة لكنّها المعرفة بالجسد، وعروض التسلية، والسحر وبالله حتّى لو زعم أنّه من يقدّم المعجزات. يقول توما الإكويني: لئن "كانت معرفة الحقيقة أمراً جيّداً بالضرورة"، "إلّا أنّ طارئاً يجعلها سيّئة لنتائجها، حينما يفاخر أحدهم بمعرفة هذه الحقيقة، ويعارضها بالمثابرة، التي تعدّ فضيلة الاكتساب الهادئ والمناسب لما هو حقيقيّ"(٣٦). الفضول لدى الإكويني رذيلة، إذا قاد إلى إرادة معرفة كلّ حقيقة؛ والمثابرة فضيلة إذا قادت إلى معرفة حقيقة بعينها؛ أي الحقيقة السامية، أي تلك التي تكمن في الله. بهذا المعنى، ليس من المؤكّد، لدى المسيحيّ، وجود معرفة جيّدة غير معرفة الله. ألا يقول لنا سِفر التكوين إنّ أصل الخطيئة سببه فضول حوّاء، وبعدها فضول آدم، اللذين أكلا من شجرة المعرفة(٣٧)؟ ألم يعاني بروميثيوس نفسه بعض المتاعب بسبب مبالغته في الفضول؟ أوَلم يكن الفضول سبباً في مفاقمة حالة فاوست أيضاً؟

لم يتحوّل الفضول إلى فضيلة تامّة، أو على الأقل إلى رغبة مقبولة، إلّا في عصر النهضة والعصر الحديث - مع أنّه بقي مصبوغاً بالمحظورات الدينية - فامتُدح بوصفه أصل المعرفة العلميّة والكشف عن أسرار الطبيعة، ويراكم فهارس الأشياء النادرة[٣٨]. ولم يعدّ الفضول يدلّ على البحث المهتمّ بنوع من الموضوعات التي ترفضها الأخلاق، بل على البحث الذي لا يسعى إلى منفعة شخصيّة؛ أي البحث عن المعرفة **بهدف** المعرفة. وقد دان بيكون Bacon اللاهوتيين الذين وصفوا الفضول بالأفعى[٣٩]. لكن مونتيني Montaigne كان أكثر التباساً حول هذا الموضوع. فمن جهة، يقول إنّ "المجد والفضول نذيرا شؤم علينا؛ فالفضول يقودنا إلى حشر أنفنا في كل شيء، والنفس تمنعنا من ترك أي شيء غامضاً ومن دون حل[٤٠]". لكنَّه، من جانب آخر، يرى في الفضول "تمريناً للروح"، وينادي "بالفضول غير المبالي"[٤١].

أُطلق على القرن السابع عشر اسم "زمن الفضول"[٤٢]، فقد شهد نشأة المتاحف الخاصّة، والسعي وراء مجموعات الأشياء النادرة وتجميعها، ومحالّ الأغراض الغريبة والنادرة؛ واتّخذ الفضول قيمة إيجابيّة واضحة. ونشر سيبيون ديبلويكس Scipion Dupleix فلسفته في كتاب حمل اسم **الفضول الطبيعيّ** (١٦٩٠). وعرَّف فيروتيير Furetière الفضوليَّ في قاموسه بأنّه "من تتوافر لديه الرغبة الكبيرة والاهتمام بتعلّم الأشياء الجديدة والنادرة والرائعة وغيرها ورؤيتها وحيازتها: ولم يعد الفضوليّ ذلك الذي يتنقّل من مكان إلى آخر، بل الساعي إلى أن يكون شاملاً، والراغب في معرفة كلّ شيء عن موضوع معيّن. تقول مدام دو سكوديري Mme de Scudery في روايتها **سيلانت** Célinte (١٦٦٠) المكرَّسة للحديث عن الفضول، إنّ الفضول "يتضمَّن أشياء كثيرة يمكن الإشادة بها أو لومها وفق ما يراه مزاجنا؛ لكن إذا شئنا الحديث عنه على نحو عامّ، نجد أنَّه ضروريّ للناس" لولاه، كما تقول المتحذلقة الكبيرة، لا يمكن أن تكون لدينا الرغبة المشروعة تماماً في معرفة نهاية القصَّة التي نحن بصدد قراءتها. إلَّا أنَّ الفضوليَّ لا يترك لنا المجال كي نلومه. ويحدّثنا لابروير Labruyère في الفصل الذي عقده حول الدُّرجة mode، عن رجل يريد أن يعرف كلَّ شيء يتعلّق بالزنبق، وآخر يجمع العصافير، وثالث يحبّ تعلّم الألسن النادرة:

> الفضول لا يهتمّ بالجيّد والجميل، بل بالنادر والفريد، وبما لدينا وليس بما لا يملكه الآخرون. وهو ليس تعلّقاً بما هو كامل، بل بما هو دارج، ومتوافق مع الدُّرجة. وليس

الفضول تزجيةً للوقت، بل شغفٌ يغلب عليه العنف بحيث لا يستسلم للحبّ والطموح إلّا بصغر موضوعه. وهو ليس شغفاً لدينا بالأشياء النادرة والرائجة؛ بل شغفنا بشيء معيّن نادر فقط، لكنّه متوافق مع الدُّرجة(٤٣).

بعض الفضوليين الذين يحرّكهم "الإسراف في المعرفة"، و"بالقدرة على التصميم على عدم التنازل عن أيِّ نوع من المعرفة، يريدون ذلك كلّه، لكنَّهم لا يملكون شيئاً منه" وقد درس ديكارت الفضول في القاعدة الرابعة التي أوردناها سابقاً. ومالبرانش Malebranche، الذي ربّما جعل منه، بعد ديكارت، شرّاً لا بدَّ منه، أوّل فيلسوف يدرس الفضول بوصفه مشكلة قائمة بذاتها، ويُجري التشخيص نفسه الذي أجراه لابروبير، لكنّه يرى في الفضول انحرافاً عن نوع معيَّن من البحث العلميّ؛ فهو يعدّ الفضول، مثل ديكارت، طبيعياً وضرورياً، ويرى أنّ أصله يعود إلى قلق النفس:

النفس في حالة قلق دائم لأنّها مضطرَّة إلى البحث عمّا لا يمكنها العثور عليه أبداً، وتأمل دائماً في العثور عليه: إنّها تحبّ ما هو عظيم وخارق، وما له علاقة باللامنتهي؛ لأنّها بعد فشلها في العثور على المنفعة في الأشياء المعروفة والمألوفة، تتخيّل أنّها ستعثر عليها في الأشياء غير المعروفة على الإطلاق(٤٤).

الفضول يصيب جميع الناس، بمن فيهم العلماء:

حتّى العلماء وجميع ذوي الحِجا يقضون أكثر من نصف حياتهم في إنجاز أعمال حيوانيّة محضة... ويجعلون من رؤوسهم نوعاً من الخزانة، يكدّسون فيها من دون تبصُّر أو ترتيب... ويفتخرون بشبههم بمحالّ الأغراض النادرة والعاديات، التي تخلو من الثراء والمتانة، ولا علاقة لسعرها إلّا بالتوهّم والشغف والمصادفة، ولا يعملون تقريباً أبداً على سلامة عقولهم(٤٥).

في مقابل الفضول، يقترح مالبرانش، مثله مثل كلّ من بلوتارك وأغسطينوس، علاجات في شكل قاعدات لقيادة الروح. العلاج الأوّل يقوم "على عدم محبّة الجديد في أمور الإيمان التي لا تخضع للعقل" الثاني، "عدم حسبان الجِدَّة سبباً ينبغي أن يدفعنا إلى الاعتقاد بأنَّ الأشياء جيّدة أو حقيقيّة" والثالث هو أنّه "حينما نتيقَّن من أنَّ الحقائق مخفيّة جدّاً بحيث

يستحيل اكتشافها أخلاقياً، وأن المنافع صغيرة وضئيلة جداً ولا يمكنها إرضاؤنا، علينا ألّا نستسلم لتأثير الجِدَّة التي نجدها فيها[٤٦]"

أغلب المؤلّفين الذين يكتبون عن الفضول يتّفقون على أنّه لا يمكن أن يكون رذيلة حينما يعبّر عن رغبة طبيعية وضرورية، لكنّه يصبح كذلك إذا تطلّب موقفاً إرادياً من الفاعل الذي يستسلم لبعض الأشياء، أو يختار توجيه اهتمامه إليها. أنواع الفضول تختلف تبعاً لأنواع الأشياء؛ أحدها، هو الفضول إزاء الروائع، والأشياء المدهشة، والجديدة والغريبة، والعجيبة. إنّه فضول الرحّالة والسائح الباحث عن تفاصيل مثيرة. وهو أيضاً فضول العالم والمتبحّر المُنفتحين على الاكتشافات الممكنة. الفضول تلقائيّ، ولا يبحث بالضرورة عن الجديد لذاته؛ وهو ليس بالضرورة ضارّاً insana. في المقابل، فإنَّ البحث الحثيث عن أشياء غريبة شكل من التجاوز hurbis: إنّه السحر والعجائبيّ لدى أبوليه Apulée وأغسطينوس، وأشياء للتجميع لدى هاوي الأشياء الغريبة curiosa، أي ذلك الباحث عن الجديد والفريد لذاتيهما، في بحثه عن نوع معيّن من الأشياء. الشكل الثالث للفضول، هو الفضول المضطرب غير الواضح، الموجّه نحو الآخرين وأسرارهم الصغرى أو الكبرى، الذي يطلق عليه فيروتييه اسم **الفضول الوقح** impertinente؛ فضول الجار الذي يسترق النظر إلى جاره عبر النافذة، وناطور البناء، والرحّالة الذي تظلّ نافذته مفتوحة على الباحة؛ لكنّه أيضاً فضول الصحافيّ الساعي إلى كشف أسرار المشاهير؛ والمصوّر الذي يصوّر نجمة على حافة مسبحها من دون علمها، أو الذي يريد الكشف عن الأسرار الصغيرة لإحدى الأُسر ليثير فضيحة، أو لزيادة عدد مبيعات المجلّة فقط. أخيراً، هناك نمط رابع للفضول، وهو فضول ضارّ؛ أي فضول من لا يعير أيّ اهتمام مسبق للأشياء الغثّة أو التي لا قيمة لها. دعونا نطلق عليه اسم الفضول **الفارغ**. إنّه فضول المتسكّع، والجائل الذي يطوف الشوارع بلا هدف، والماشي من شارع إلى شارع، وفضول من يتصفّح مجلّة في غرفة الانتظار عند طبيب الأسنان، ومتصفّح شبكة النت (الإنترنت مثال رائع؛ إذ نرتاده للبحث عن معلومة حول موضوع معيّن، وبعد الحصول على المعلومة، نجد أنفسنا سلبيين وعديمي الجدوى). خلافاً للأنواع السابقة للفضول، فإنّ الفائدة هنا هشّة وعائمة وغير موجّهة نحو أيّ هدف محدَّد. هذا هو فضول الكسل الذي لا يختلف عن فكرة عدم المبالاة لدى مونتيني، أو الهواية التي تعود أصلاً إلى هاوي الموسيقا، ثمّ

توسّعت لتشمل كلّ موضوع درسيّ نمارسهُ بتشتّتٍ على الرّغم من الإثارة التي يفترض أنّه يحقّقها بعيداً عن الضجر. هل من داعٍ لسوق مثال الشاعر؟

في معرضِ وحوشِ رذائلنا البغيض
ثمّة واحد قبيح، وأكثر شراً، وبذاءة!
مع أنه لا يُصدر حركات كبيرة أو يطلق صراخاً عالياً!
لكنّه يجعل من الأرض حطاماً؛ وبتثاؤبه يبتلع العالم؛
إنه الضجر!

مع الفضول الفارغ، نجد أنفسنا تقريباً على قطبي الفضول الذي يتّجه نحو النادر والجديد، لأنّه يتطلّب يقظة الذهن والانتباه، في حين هو في القطب الآخر نمط من الإهمال.

يقول لابروبير: "مَن في وسعهِ إحصاء مختلف أنواع الفضول؟" وتحديد الأشكال الجيّدة للفضول- أي تلك الأنواع المشروعة، كما يقول أناتول فرانس A.France "مع أنّ الشيطان لا يقف إلى جانب العلماء" - وعن أشكاله السيّئة، أي تلك التي يحشر الشيطان أنفه فيها؟ يختلف المفهوم اليونانيّ polypragmosunè [الحِشريَّة] كثيراً عن المفهوم اللاتينيّ curiositas [الفضول]. إذ لا توجّهه رغبة لامبالية indifférencié للمعرفة، بل بغياب الانهمام بالذات ("epimeleia heautou"). لا تشترك الحشريَّة polypragmosunè مع الرغبة في المعرفة إلَّا في كونها تقتضي استعمال المعاني، وبكونها غير متحقّقة، كالجوع، إلّا بنوع خاصّ من الطعام، لكنّها شديدة الاختلاف عن الفضول curiositas اللاتينيّ الذي يهتمّ بالعجيب mirabilia والفضول العالِم غير المهتمّ بالعصر الحديث.

يمكن تعريف الفضول بالنظر إليه عبر نوع الجهد والاستثمار الإدراكي الذي يبذله الفاعل العارف فيه. لهذا التعريف مزيَّةُ تمييز الفضول بوصفه ميلاً طبيعياً إلى المعرفة أو رغبة بها من جانب، وبوصفه قابلية إراديّة من جانب آخر: حينما تتطلَّب موضوعات الفضول بعضها، وتكون ناتج فعل المُنَفِّذ وجهودهِ، يبدو أنّ الفضول يتحوّل إلى فضيلة، وحينما لا تتطلّب بعضها ويتمّ الحصول عليها من دون جهد، يبدو أنّها تصبح رذيلة، بحسب التعريف الذي يفضّله المنظّرون المعاصرون للفضيلة الفكريّة. إنَّما، هذا المعيار لا يبدو مقنعاً. الفضول الفارغ،

أو الذي لا جدوى منه، هما نتاج عمل المُنَفِّذ بمقدار نتاج الفضول غير المبالي والثريّ، حتّى وإن كانت درجة الجهد أقلّ حينها يسافر السائح، مثلاً، في أرجاء بلد معيّن، في حين مَن يكتفي بتأمُّل صور رحلته لا يشارك إلّا بقدر ضئيل في تجواله.

إنَّما، حتّى لو ميّزنا أنواع الفضول من حيث موضوعاتها، ونوع الحقائق التي يتيح بلوغها، وبشدة الجهد الذي يبذله الفضولي لإشباع **رغبته المعرفية**، فليس للفضول أي قيمة إيجابية أو سلبية إذا لم يكن معرفة بما هو موجّه إليه. لا يكون الفضوليّ فضولياً إذا اكتفى بالحصول على اعتقادات صحيحة، أو إذا حصل عليها مصادفةً. بل يمكن القول أيضاً إنَّ الفضوليَّ بداهيٌّ évidentialiste وفق طريقة كليفورد: أي لا يكفّ عن البحث عن براهين، ولا يريد الاعتقاد إلّا على أساس معطيات متوافرة. فمن يختلس النظر إلى جاره من خلال النافذة، أو يسترق السمع عبر الأبواب، ما كان له أن يقوم بهذه الأفعال لو لم يكن يأمل في الحصول على معرفة فحسب، بل إذا لم يكن يقدِّر أنَّ حظوظه في الحصول على مثل هذه المعرفة كافية، ولم ينجح في الحصول عليها في الماضي أيضاً. الفضوليُّ هو من يطرح على نفسه سؤال معرفة إذا ب، ويحدّد ما يريده أولاً:

إذا ب، إذاً فهو الاعتقاد أن ق، وإذا لا -ق، فهو عدم الاعتقاد أن ق.

في الحقيقة، ليس ذلك سوى أحد متغيّرات شروط تصويب الاعتقاد التي درسناها في الفصل الثاني...، مع فارق أنه معبّرٌ عنه بوصفه هدفاً إلى حدٍّ ما. إنَّما، من المؤكَّد أنَّ هذا غير كافٍ لسببين[٤٧]. السبب الأوّل ليس سوى صيغة اعتراض سبق أن مرَّت بنا. فإذا كان على الفضوليّ أن يتيقَّن أنَّ ق هي الحالة المعنيّة، فهو يعتقد سلفاً أنَّ ق. لِمَ إذاً يحتاج إلى أمر الاعتقاد أن ق، إذا كان يعتقد سلفاً أن ق؟ هنا ثمَّة تناقض يشبه ذلك الوارد في حوارية **مينون**: إذا اعتقد الفاعل مسبقاً أن ق صحيحة (حقيقية)، أو حتى إذا عرف هذا، فلِمَ يهتم بصحّة ق، أو يسعى إلى معرفة إذا ب؟ بحسبان أنَّ فضوله يبقى بلا جدوى في جميع الأحوال. هناك فضول لا جدوى منه ينطوي على السعي إلى معرفة ما يعرفه الجميع. إنَّما، لا أحد يمكنه أن يكون فضولياً إذا كان يعرف موضوعَ فضولِهِ مسبقاً. السبب الثاني هو أنّ الفضوليَّ قادر على الحصول مصادفةً على الاعتقاد أن ق (إذا شاءت المصادفة المحضة أن تُقبّل زوجة الجار أحد الزوار من شفتيه). الفضوليّ يحتاج إلى أكثر من هذا؛ إنه يحتاج إلى التأكُّد من أنّه لا يصدّق أن

ق، إلّا إذا كانت ق صحيحة، ليحقّق بهذا ما يسمّى شرط اعتقاده، أو صواب هذا الشرط. وهو شرط غير كافٍ، لكنّه على الأقل لازم(٤٨)

من المؤكَّد أنَّ للمعارف التي يطمح الفضوليّ إليها أنواعاً مختلفة، وأهمية متنوّعة. قد تكون عاديّة triviales كنتائج الفرضيّات المنطقيّة أو الرياضيّة، أو لا أهمية لها كعدد قشّات العشب الأخضر أمام الفندق الكبير في مدينة كابور Cabourg [شمالي فرنسا]، لكن مهما كان المضمون الخاصّ بالمعرفة التي يسعى الفضوليُّ إليها، فإنَّ قيمتها مرتبطة بكون المعرفة الموجودة التي يحصل عليها الفضوليُّ تجعل الاعتقادات الصحيحة أكثر احتمالاً(٤٩) وسواء تعلّق الأمر بمعارف غثة [عادية] أو غير مجدية، أو بمعارف جديدة ومثيرة للإعجاب، أو بمعارف عميقة وخصبة، فإنّ قيمة المعرفة لا ترتبط بطبيعة الأشياء المعروفة فحسب، بل بالقدرة على الحصول على اعتقادات صحيحة في **المستقبل**. من وجهة النظر هذه، تكون احتمالية الاعتقادات الصحيحة الغثّة، أي تلك التي نحصل عليها بعدِّ حبّات رمل الشاطئ، أو قراءة دليل الهاتف، أقلّ إنتاجاً للاعتقادات الصحيحة من الاعتقادات العميقة، مثل تلك التي يمكن أن تقدّمها لنا الفرضيّات الرياضيّة. وكذلك، فإنّ المعلومات الدقيقة التي يمكن أن يحصل عليها الفضوليّ، كمعرفته بأنّ زوجة الجار تخون زوجها، لها قدرة محدودة على إنتاج اعتقادات صحيحة لاحقة، مثلها مثل المعلومات التي نحصل عليها من اكتشاف شيء ذي قيمة في سوق المتفرّقات (البازار). احتمالية أن تستطيع المعلومة، حتّى إن كانت مدعومة بملايين مواقع الإنترنت، وأن ابنة دومي مور DemiMoor تشبه أمّها، أو أنّ ليوناردو دي كابريو يقضي عطلة الصيف في Cap d'Antibes إنتاج آثارٍ إدراكية غنية ومتنوعة، فإنّ هذه الاحتماليّة تبقى ضئيلة. واحتماليّة أن يكون للبرهان الأساسيّ الذي وضعه عالم الرياضيّات Ngo Bau Cho de Lemme آثاره الإدراكية على علم الحساب، حظاً أقوى (حتّى وإن لم يكن اهتمام الجمهور كبيراً بهذا البرهان). من ثَمَّ، ليس صحيحاً أنّ جميع المعارف التي يستهدفها الفضوليّ، تقع في المستوى نفسه. فبعض هذه المعارف يتمتَّع بقدرة أعلى لاستخلاص المعارف من معارف أخرى. ويمكن القول إنَّ هذا ما يمكنه تمييز الفضول الفارغ عن الفضول الخصب. وإذا حاكينا السكولاستيين في قولهم، فإنّه حتّى لو كانت الموضوعات الماديّة للفضول بطبيعتها متعدّدة، يبقى موضوعها الشكليّ، أي المعرفة، واحداً.

قد يعترض أحدهم على هذه الحجّة بقوله إنّ المعلومة التي يتوقّعها الفضوليّ حينما يحوّل انتباهه نحو مصدر المعلومات هذا أو ذاك، ليست سوى متوقّعة بالتحديد، ولم تصبح فعلية بعد. وطالما أنّه لم ينجز الفعل الإدراكيّ الملائم، فهو يجهل ما إذا كان هذا الفعل سيُفضي إلى معرفةٍ من شأنها رفع عدد اعتقاداته الصحيحة إلى حدِّها الأقصى. ولا يمكن لعدم اكتراثه، أو انفتاحه الذهنيّ أن يكونا بمنزلة برهان على صحَّة النتيجة. يمكن الردّ على هذا القول بأنَّ الفضوليَّ قادر، مع ذلك، على استباق القيمة الإخباريّة التي سيحصل عليها من بلوغ أحد مصادر المعلومة. إنّه يعرف مسبقاً - إلَّا إذا كان ينتظر جائزة في مسابقة متلفزة - أنَّ عدد الألعاب المتسلسلة التي قام بها جو دي ماغيو Joe Dimaggio ليست أمراً يسهم في العلم وسعادة البشريّة على نحو كبير. حينما يجيل الفضوليُّ بصره لا يكون قد عرف بعد في أيِّ اتجاه، لكنّه قادر على تقييم احتمال أن يُنتج فعلُ بصره هذا (أو أيّ جهد آخر للانتباه) أكبر عدد من الاعتقادات الصحيحة، أي قيمة المعرفة المراد الحصول عليها. لهذا فإنّ الفضول غير الزاهد؛ فضول العالم الحقيقيّ، ليس زاهداً أبداً، لأنّه يهدف دائماً إلى المعرفة، وبلوغ القيمة الجوهريّة للمعرفة. وطالما أنّ الفضول الزاهد صحيح، فهو عكس الرغبة في قبول أيّ شيء.

إنّ قضية الحقائق العادية تُفصح، في الحقيقة، عن التباس يكتنف خطابنا حول الفضول، وهو ما سنعود إليه لاحقاً في معرض حديثنا عن إنتاج **التَفاهة** foutaise. فمن جانب، هناك المجموع الواسع، إلى حدّ ما، للقضايا التي تحقّق الشروط اللازمة للفضول الطبيعيّ أو الرذيل vicieuse، والتي تشكّل الموضوع المحتمل لبحثه. إنّها، نوعاً ما، ناتج نشاطه: مثل زنابق الهاوي التي تحدَّث عنها لابروير، أو عجائب العالم وجميع **الأشياء المرئيَّة**. قد يكون هذا المُنتج جديراً بالاهتمام إلى حدٍّ ما، لأنّه ثري ومثير للإعجاب، وعاديّ إلى حدٍّ ما. إنّما، من جانب آخر، هناك نشاط الفضوليّ - حتّى إن كان سلبياً في أغلب الأحيان - وسيرورة عمله؛ الاثنان لا يلتقيان بالضرورة، بل يتباعدان في أغلب الأحيان: كلُّ ما يحظى بقبول الفضوليّ لا يستحقّ أن يكون فضولاً، حتّى وإن كان الموضوع الشكليّ لاهتمامه بطبيعته موضوعاً للفضول. حينما نحكم على الفضول بوصفه مزيَّة أو عيباً، فإنّنا نحكم بالأساس على عمليةٍ ونشاطٍ، أي على نوع الرغبة التي تحرّك الفضوليّ. إلَّا أنّنا نلوم المنتوج أيضاً بمعزل عن السيرورة أو النشاط، لأنّنا نقيّم أهميّة القضايا المستهدفَة. في الحالتين، فإنّ موضوع اللوم

(الفضول الباطل) أو التقريظ (الفضول الخصب) ليس ما يتَّسمُ به الفضوليّ، ولا أسباب اهتمامه المَرَضيّ أو السليم. الفضول - الفضيلة يقوم على قضايا قد تتحوّل إلى معارف. الفضول - الرذيلة هو الفضول الذي يستند إلى عدم احترام قيم المعرفة.

إذا كانت المعرفة المحتملة موضوعاً شكلياً للفضول وتفسّر قيمته، فهي تسمح أيضاً بفهم الاستراتيجيات التي يقترحها أولئك الذين يريدون مقاومته. وقد أشار بلوتارك إلى حالة روستيكوس Rusticus، الذي لم يكن يفتح الرسائل الموجَّهة إليه على الفور(٥٠). ونذكر هنا استراتيجية سويفت Swift، الذي سخر في كتابه **رحلات غوليفر** من أكاديميّي لاغادو Lagado المنهمكين في تجارب "علميّة" مجنونة؛ وانحاز في قصّتيه **حكاية البرميل ومعركة الكتب** إلى القدماء ضدّ الحديثين. وتعبيراً عن مقاومة شهوة الجديد، اقترح سويفت المثابرة على قراءة الكلاسيكيين، بل والعودة إلى قراءة الكتب نفسها. بهذه الروح نفسها هاجم بيندا Benda الفضوليّ الأدبيّ؛ ذلك الذي يتبع شعار جيد Gide القائل إنَّ على المرء أن يكون دائم "الاستعداد"؛ أو شعار فاليري Valery المنادي بأنّ على العقل الحضور في أيٍّ مكان. ولا فرق كبيراً بين هؤلاء الفضوليين الأدبيين وجامعي الأشياء من البازار:

يبدو لنا الفكر [...] أحد أرفع أشكال الصفات الأخلاقية البشرية [...] لأنه يقتضي توافر إرادة العقل للانهام بشيء محدّد، [...] بدلاً من التعلُّق بلانهائية الأشياء المغرية المحيطة به من دون أن يعير اهتماماً خاصّاً إلى أيّ منها، أو بإحدى طرائق الروح التي ليس لها قانون آخر سوى الرغبة. حينما يتخلّى الفكر عن هذا التنقّل الفكريّ الذي يبدو قبوله أمراً لا محيد عنه، يكون بالأساس تضحية، وتقشّفاً، وقسوة. ويحظى بالتفوّق الأخلاقيّ على الهواية، مثلما يتفوّق الزواج الأحاديّ على الدعارة(٥١).

وللوقوف في وجه هذه الهواية التافهة، اقترح بيندا Benda رفض قراءة الكتب المنشورة حديثاً، وعدم الاهتمام بما ينتجه الكتّاب المعاصرون. وكان يفتخر بعدم زيارة مكان سياحيّ أو موقع شهير على الرّغم من قربه منه[I](٥٢). يمكن تفسير استراتيجيات المقاومة هذه على نحو

I. تقول سيمون دو بوفوار في كتابها (قوة الأشياء) إن بيندا ذهب إلى سيدي بوسعيد، وضغط عليه كي يخرج من السيارة لرؤية البانوراما لكنه رفض قائلاً: "أتخيله، أتخيله" وقد رأت بوفوار في موقفه هذا لامبالاة شنيعة، لكنها فهمت عكس المعنى: فموقف بيندا هو نقيض عدم المبالاة، لأن السائح هو الذي كان لامبالياً.

جيّد، إذا أخذنا بعين النظر أنّ الأعمال الكلاسيكيّة برهنت في الماضي على أنّها كانت قادرة على زيادة المعرفة؛ واحتمال قدرتها في المستقبل على زيادة عدد الاعتقادات الصحيحة أكبر بكثير من احتمال قدرة تلك الأعمال المنشورة حديثاً على تحقيقه. وبطبيعة الحال، فقد خسر كلّ من جيد Gide وأعضاء **المجلَة الفرنسيَة الجديدة** NRF رهانهم[I] حينما تبنّوا موقف سويفت وبيندا ضدّ بروست. أمَّا بالنظر إلى عملٍ غير مقروءٍ نُشر حديثاً فقد يصبح كلاسيكيّاً، ولنا في عدد الأعمال الصغيرة التي لا قيمة لها خير مثال على هذا. إنّما هذه المشكلة غير مطروحة في الرياضيّات: مثلاً، لم يطل الأمر على البرهان الذي قدّمه ويلز Wiles على فرضيّة فيرمات Fermat حتّى قُبلَ، مع أنّه جديد، لأنّ هناك من حاول البرهنة على الفرضية المعنية منذ القرن السابع عشر. إذ حالما يتمّ البرهان على حقيقة معينة في الرياضيّات، فإنّها تحتلّ مباشرة (أو بسرعة نسبية) مكانة المعارف العامّة savoir، خلافاً للحقائق التجريبية أو الأعمال الفنية (حتّى إن احتجنا إلى الوقت لفهم ثرائها)؛ لأنَّ جاذبية الجديد تقلِّل نسبياً من قيمة المعرفة التي يتضمّنها عمل ما.

إذاً، كيف لنا، والحال هذه، تمييز الفضول الحسَن من السيّئ، والصالح من الطالح أو الرذيل؟ الجواب بسيط على الرّغم من التعقيد الذي يكتنف أنماط الفضول. فالفضول جيّد حينما يكون رغبة طبيعيَّة، يوجّهه المُنَفِّذ نحو المعرفة الخاصّة، ويقترن باحترام القيم والمعايير الإدراكيّة. إلّا أنَّ هذا الشرط الضروريّ ليس كافياً. ما يجعل من الفضول فضولاً سليماً، هو امتلاك تصوّر معيّن حول ما هو فضوليّ ومهمّ. وهذا يفترض أكثر من مجرّد الإحساس بالأسباب، وأكثر من الانهمام بالحقيقة والمعرفة. إنّه يفترض أن يكون لدينا تصوّر حول ما تهدف إليه حياتنا الفكريّة، ونوع المعرفة الذي نريده. حياة العالِم تقوم على تصوّر معيّن للمعرفة. وحياة المؤمن بالله تقوم على تصوّر آخر. وحياة الحكيم والفيلسوف مبنيّة على رؤية إجماليّة. ومن ثمَّ يمكن حلّ معضلة **مينون** المحتملة على النحو الآتي: الفضوليّ الحقيقيّ يعرف سلفاً ما يبحث عنه، لأنه يتوافر على فكرة عن **شكل** معرفته. إلَّا أنَّ حياة الفرد العاديّ لا تحتاج إلى أن تتوجَّه إلى مثل هذه الأهداف الرفيعة. فيكفيه أن يبحث ويقيّم المعرفة الضروريّة لمجاله،

I. مخطوطة الجزء الأول من كتاب بروست في البحث عن الزمن الضائع، واجهت رفضاً من أندريه جيد حينما كان يعمل مديراً أدبياً في المجلة الفرنسية الجديدة، التي نشأت عنها دار نشر غاليمار المعروفة.

ليتناسب فضوله مع هذا المجال. يكون الفضول سيئاً حينما يوجّه رغبة المعرفة والاهتمام بعيداً عن أيّ هدف إدراكيّ معرفيّ للمعرفة، لكن أيضاً حينما لا يكون لدى الفضولي أيّ فكرة عمّا يبحث عنه، ولا عمّا هو مفيد ليبحث عنه. يمكن أن ينجم هذا الشرط الثاني في ظرفين: إمّا حينما يكون الفضول موجّهاً نحو البحث عن حقائق تافهة وغثّة، يعرف الفضوليّ أنّها غير قادرة على إنتاج المعرفة، بمعنى حينما يتبع (هدف القيمة BV) على حساب (هدف المعرفة BC)، وإمّا حينما يسعى إلى اكتساب اعتقادات محصورة بما هو مفيد أو ملائم بمعزل عن أيّ حسبان يتعلّق بالصحّة أو الخطأ، أو عن الحالة الإدراكيّة عموماً لاعتقاداته؛ أي حينما يفضّل (هدف الفائدة BI) ومعيار الفائدة على المعايير الوجوبية aléthiques؛ عندئذٍ يكون تعبيراً عن عدم المبالاة بالحقيقيّ، على الرغم من توجّهه ظاهرياً نحو البحث عن الحقيقيّ. إذا فهمنا الأشياء على هذا النحو، فلا يمكننا إلّا أن نتّفق مع الفلاسفة والأخلاقيين الكلاسيكيين مثل ديكارت ومالبرانش أو لابروير.

٣. الوقاحة والتفاهة

ليس الفضول رذيلة إذا كان يبحث عن معرفة أشياء مفيدة وجديدة أو نادرة ولا يسعى وراء معرفة الخفّة والتفاهات والأشياء "الجديدة" بمعزلٍ عن قيمتها المعرفيّة. حينما لا يهتمّ الفضوليّ بالحقيقة ولا يحترمها يصبح الفضول رذيلة. وهو أيضاً رذيلة حينما يغرق الفضوليّ في رواية أيّ شيء، والتكلّم من دون أن يقول شيئاً. ثمّة طبع، هو الذي يسمّيه تيوفراست Théphraste ("adoleskès") (المُغيظ، كما يقول موليير) أخذه عنه لابروير وعبّر عنه بكلمة وقح impértinent، و"من لا يقول شيئاً" إنّه الشخص الذي تنتابه "رغبة حمقاء في التكلُّم" عن كلّ شيء ولا شيء؛ ويستبقيك ليحدّثك [يربط عليك بالعامية]. كما يتكلّم تيوفراست عن "المُطنِب logopaios" المصاب "بإسراف اللسان"؛ "المتكلّم الفارغ" إنه مَن يهذر babille ويثرثر، ويتكلّم من أجل الكلام فقط. ويقول بلوتارك إنّ هذه سمة الحلّاقين الذين يثرثرون في أثناء قصّهم لشعرك؛ واشتُقّت من اسم أشهرهم، فيغارو صفة الفيغارويّة [الثرثارون]. ويندرجُ هذا النوع من الرذيلة في فئة ما يسمّيه الخطاب المسيحيّ الكلاسيكيّ "الابتذال vanité" الذي أشار باسكال إلى قربه من الفضول:

الفضول ليس سوى الابتذال. وفي أغلب الأحيان، ترانا لا نريد أن نعرف إلّا من أجل الحديث عنه. فالمرء لا يقصد البحر كي لا يتحدَّث عنه، ولمتعة الرؤية وحدها، من دون انتظار الحديث مع شخص آخر على الإطلاق(٥٣).

رأينا أنّ الفضول قد يكون أيضاً "وقحاً" impertinent بحسب فيروتيير Furetière، حينما يكون طفيلياً. إلّا أنَّ الوقاحة هنا أقرب إلى الفضول الفارغ. يعود لابروير إلى وصف الوقاحة في الفصل الذي يحمل عنوان **حول الأحكام**. ويعرِّف المُختال fat بقوله: "لو استطاع المختال أن يخشى سوء الكلام لخرج عن طبعه(٥٤)" المختال هو من لا يخشى التكلّم على نحو سيّئ، والاسترسال في قول أيّ كلام. والوقح صورة هزليّة عنه: "الوقح مختالٌ مُحتدّ(٥٥)" ويضيف لا برويير قوله في موضع آخر: "من المؤسف ألّا يتمتَّع المرء بعقل كبير كي يتكلّم على نحو جيّد، وألّا يملك ما يكفي من الحكم كي يصمت. هذا هو مبدأ الوقاحة[1] " أمّا فوفنارغ Vauvenargues فيتحدَّث عن خفَّة frivolité:

الخفَّة، يا صديقي، تقضي على المتشبّثين بها من البشر؛ وقد لا يجوز أن نفضّل عليها أيّ رذيلة؛ إذ من المستحسن أن يكون المرء رذيلاً من ألّا يكون كذلك. اللاشيء يعلو كلّ شيء؛ اللاشيء أكبر الرذائل؛ ويجب ألّا يقال أن يكون المرء شيئاً ما أفضل من أن يكون خفيفاً: فهذا يعني أنّك لست من جانب الفضيلة، ولا من أصحاب المجد، ولا من ذوي الحِجا، أو الرغبات المتَّقدة(٥٧).

أوّلاً، الوقح ثرثار يتلفّظ بأشياء غير مفهومة (لا معنى لها). رتَّب الكلاسيكيون هذه الرذيلة بين مظاهر نقص العقل، لكن شكلها المعاصر اتّخذ صيغة أخرى. وقد طغت شخصيّة الثرثار على الأدب، من أرسطوفان إلى موليير، ومن فايدو Feydeau إلى ألفونس آليه A.Allais. لكنّ الثرثار ليس بالضرورة من يتكلّم كي لا يقول شيئاً. قد يكون لدى الوقح أشياء يقولها، لكن ما يهمّه هو قولها أكثر من اهتمامه بقولها بطريقة إخبارية؛ بطبيعته، إنّه يتكلّم

---

1. الوقح هو الغضوب لدى موليير، وهو من يطلق عليه كورتان Courtin اسم "اللجوج": "اللجاجة تعني عدم الانتباه إلى الشخص، والزمن، والمكان؛ اللجوج هو نفسه؛ ومن يكُن لجوجاً يكُن بطبيعة الحال غير متمدّن. الأشخاص اللجوجون هم عادة أولئك الذين يحبون أنفسهم كثيراً، ولا يولون إلا القليل من الاعتبار للآخرين؛ أو هم، بطبيعة الحال، أصحاب ذهن غبيّ. من هاتين النقيصتين معاً، أو من إحداهما تنشأ رذيلة اللجاجة(٥٦)"

كثيراً خارج السياق. بعض كبار الثرثارين، بدرجات متفاوتة: مثل رونار Renard، بانورج Oanurge، غوديسار Gaudissart[I]، وتشيتشيكوف Tchitchikov، وهوميه Homais، والسيد بيكويك Mr.Pickwick، وتارتاران دو تاراسكون T. de Taracon المحتال الموثوق للفيل Melville أو ليوبولد بلوم L.Bloom[II] إنّه أيضاً "المُشرع"، صاحب المشاريع التي نجدها تقريباً في كلّ نصّ من نصوص سويفت الهجائية، ولدى علماء أكاديمية لاغادو Lagado، أو لدى مشجّعي العمل الموازي، مثل الجنرال ستوم في رواية **الرجل الذي لا مزيّات له**. لا يكفّ الفلاسفة النمساويون من أتباع مدرسة برينتانو Brentano والوضعيون المناطقة عن لوم الفلسفة (ولا سيّما الفلسفة الكانطية) على ميلها إلى الثرثرة ("Geschwätz") ويقابلونها بالانهام بالصواب. ويستنكر كلّ من موزيل Muzil وكراوس Kraus ثقافة الإسهاب في عالم السياسة والصحافة[٦٠]. ويرى كراوس أنّ صورة الوقاحة تتجلّى بوضوح في الصحافة: فالصحافيّ يكتب ويتكلّم غير مهتمٍّ بمعرفة ما إذا كان ما يقوله ملائماً أو حتّى مجرَّد صحيح؛ ولا هدف له سوى تحقيق بعض التأثير في جمهوره، وصناعة الحدث وتضخيمه من أجل جذب فضول الآخرين. ويقول شموك Schmock في مسرحية كراوس **الصحافيّون**: "تعلّمت أن أكتب من أجل جميع الاتّجاهات" الوقاحة تعني الكلام المُتحذلق baratin، كالسياسيّ الذي يلقي خطاباً هدفه إبراز وطنيته؛ والخطيب الذي يشرب في حفل عشاء نخبَ قضيّةٍ لا يعبأ بها على الإطلاق؛ والصحافي الذي يدير نقاشاً حول موضوع لا يكلّف نفسه عناء الاستعلام عنه جدّياً، ويكتب بالطريقة نفسها عن جميع الأشياء التي يمكن معرفتها؛ والمحلّل النفسيّ الذي يقول لنا إنّ الرياضيّات لغة اللاوعي؛ والفيلسوف الذي لديه إجابة عن كلّ شيء. الوقاحة أيضاً لغة الدعاية المكرورة، واللسان الخشبيّ،

I. الذي قال عنه بلزاك. "أخيراً انزلق نظره نحو الموضوعات، ولم يجتزها. إنه يهتم بكل شيء، ولا شيء يهمه[٥٨]."

II. أشكر فيليب روسان Ph.Roussin الذي لفت انتباهي إلى كتاب ميلفيل Confidence Man المحتال الموثوق. نودّ من دون شك أن نضيف إلى هذه القائمة الثرثار للوي-رونيه، والمناجاة لدى بيكيت. لكني لا أعتقد أن فكرة "الكلام الذي لا طائل منه" الذي علّق عليه بلانشو Blanchot وجعل منه رمزاً للكتابة الأدبية ولتكراره الدائم، هي التي يشير إليها الكلاسيكيون حينما يرون في الوقح إنساناً لا يكفّ عن الكلام. وهم يقابلون الوقح الكلام الصادق حول موضوع ما. بلانشو يرفض صراحةً فكرة أن الأدب قادر على استهداف الحقيقي، وبهذا المعنى، فإن الثرثار شخصية إيجابية تجسد رفض الجمالية الأدبية الكلاسيكية[٥٩]

و"عناصر اللغة التي يعلمها جماعة التواصل لرجال السياسة"، والردّ الصحيح السريع للصحافي في فيلم **الرجل الذي قتل ليبرتي فالانص**، بقوله: "نحن في الغرب، يا سيّدي، حينما تتجاوز الأسطورةُ الواقعَ، ننشر الأسطورة!" الوقاحة، من الناحية الاجتماعيّة، تبلغ نسباً لا نظير لها في عمليّات التسويق marketing، والدعاية، والإنترنت، التي تعدّ بمنزلة مصانع لإنتاج الوقاحة على صعيد واسع.

البقّاق diseur والوقح تجسيد كلاسيكيّ لنوعٍ معيّن من الخطاب الذي شبَّهه في القرن العشرين، بعض المؤلّفين مثل موزيل، وكراوس، إضافة إلى برنارد شو، وراسل وماكس بليك M.Black، بالاحتيال humbug – الكلام الخدّاع والتافه fumisterie – والخداع الفكريّ intellectual rubbish[٦١]. الترجمة المعادة لهذا المصطلح باللغة الإسبانيةfalar merda أي [حكي بيهوّي، بعاميتنا- الهذر] أفصح من ترجمته إلى الفرنسيّة ("فنّ قول الحماقات")، لكن يمكن الحديث عن إنتاج التفاهات foutaises[I]

الوقاحة أو التَخَرُّص bulshit كما يصفها فرانكفورت Frankfurt نوع من الخطاب الذي يتَّسم أساساً بإنتاج الإثبات من دون الاهتمام بمعرفة ما إذا، **وفقط** إذا كان هذا الشيء صحيحاً، أو إذا كان في موقع من يعرف إن كان هذا الشيء صحيحاً[II] إنّه يستخدم طريقة الإثبات، وفي ذهنه دفع مستمعيه إلى الاعتقاد بأنّ ما يقوله صحيح، في حين يعتقد، هو

I. قد يكون أول ورود أدبي لهذه الكلمة لدى ت.س. إليوت في عام ١٩١٠ في "The triumph of Bullshit"[٦٣] يمكننا الاعتراض على ترجمة "Bullshit" بـ"foutaise تفاهة" يستشهد فرانكفورت Frankfurt بقاموس Oxford English Dictionary الذي جاء فيه: (" trivial ;inscencere ; or untruthful talk or writing; nonsense: قول أو كتابة وقحة، غير صادقة، أو كذب، أو عكس المعنى). لكن هذا لا يعني connerie باللغة الفرنسية [هراء]، ولا bêtise [حماقة]. تتصف كلمة bulshit بشكل من التصور الخادع والتافه، الذي لا علاقة له بالحماقة. الـ bulshit قد يكون بالعكس ذكياً، أي ما كان الكلاسيكيون يطلقون عليه باللغة الإنكليزية كلمة "humbug" أي "الكلام الخادع fumisterie. لكن المخادع التافه شخص يمارس نوعاً من التحذلق في صناعته للخطأ. أما الـ bulshit فيتميز بالإسهال، والدفق الكلامي المنفلت. كما يمكننا الحديث عن "foirade مزبلة أو بعبارة أدبية عن "bouse روث" الوقاحة هي كل ما نتركه، لكن لا معنى له، ولا فائدة ترجى منه. الـ bulshitter لا تعنيه الحقيقة، ولا يكترث بها.

II. لم أدخل هنا في المناقشات الدائرة حول الإثبات[٦٤]

شخصياً، أنه خطأ[I] بهذا المعنى لا يهمّه الاختلاف بين الصواب والخطأ فقط، بل يتمسَّك بمعيار الإثبات، وبهذا المعنى فهو يحترم الحقيقة كمعيار وقيمة (على الأقلّ بمعنى أنّهما أداتان لتحقيق غايات). المُتَخَرِّص bullshitter ليس محتالاً وفق طريقة ستافيسكي Stavisky، وفرانك أبانيال F.Abagnal، أو برنار مادوف B.Madof، ولا هو مُزيّف مثل إيلمير دو هوري Elmyr de Hori الذين ليسوا سوى كذّابين. أمّا المُتَخَرِّص Bullshitter فلا يبالي بقيمة صدق تأكيداته، ولا يهتمّ بها على الإطلاق:

> من يكذب ومن يصدق يلعبان اللعبة نفسها في معسكرين متعارضين، إذا جاز القول. كلّ منهما يردّ على الوقائع كما يفهمها، مع أنّ ردّ أحدهما تقوده سلطة الحقيقة، في حين ردّ الآخر يتحدّى هذه السلطة ويرفض الاستجابة لمتطلّباتها. أمّا المُتحذلق baratineur فلا يعرف هذه المتطلّبات تماماً. إنّه لا يرفض سلطة الحقيقة، كما يفعل الكذّاب، ولا يعترض عليها. إنّه بكلّ بساطة لا يعيرها أيَّ اهتمام(٦٦).

القضيّة ليست في أنّ المتحذلق يطلق تأكيدات غير جدّية، باستخدام صور مجازيّة مثل التهكُّم، أو المبالغة، حتّى وإن كان قادراً على استخدامها (يضرب فرانكفورت مثالاً عن أحد خطباء ٤ تموز في الولايات المتحدة، الذي ألقى خطاباً مُنمّقاً وفارغاً.)[II] القضيّة بالأحرى هي أنه ليس واضحاً أن يقوم هذا المتحذلق بتأكيدات. إذا نبّهناه أنَّه يقول شيئاً خطأً أو غير مُسوّغ، يمكنه بكلّ بساطة التراجع والقول إنّه يمزح، أو يكتفي بقول أشياء كي لا يقول شيئاً. بهذا المعنى، فهو يشبه مَن لا يقول شيئاً أو الوقح. الخصيصة الأساسيّة للمُتخرّص [الزعبرجي] bullshit ter، كما يقول فرانكفورت، هي أنه كمن "يقرع طبلاً"، وأنه منخرط في نمط من "تصنُّع" الإثبات. يتحدَّث فرانكفورت عمّا نطلق عليه اسم "bull session" أي محاولات

I. سأعتمد هنا التعريف الكلاسيكي للكذب الذي لا يكتفي بكونه يقول أشياء فحسب، بل كونه يقوم بذلك بنية الكذب. لكي يكذب المرء لا يكفي قول الخطأ بل قول الصحيح أو الخطأ بنية الدفع إلى الاعتقاد بأن ما يقوله صحيح أو خطأ(٦٥)

II. ثمة نوع من الخطاب المنمق الشائع عبارة عن نوع من الوقاحة. كما جاء في مجلة Le Point في عددها رقم ١٧ لعام ٢٠١٧: "مهما كان دييغو مارادونا، مدمناً تماماً، وغبياً، إلا أنه جمع حوله من الناس أكثر مما جمع أفلاطون، وكانط، وآينشتاين، وغاندي ومانديلا"

هدفها فقط اختبار ردود الفعل على عمل معيَّن. المُتخرِّص [الزعبرجي] لا تُشغله الحقيقة، بل التأثير الذي سيتركه خطابه في المستمع فقط. إنّه يختبره. فهو يلجأ إلى التستّر (المداهنة) كما يتّضح من عنوان رواية ملفيل: The Confidence man , His masquerade [رجل الثقة، وتَخَفّيه]. يقول فرانكفورت إنّ جوهر التَخَرُّص bullshit يقوم على "عدم الاكتراث بالحقيقة"؛ لذلك يستحقّ أن يُدرج في سجلّ الرذائل الفكريّة.

إنّما، ما طبيعة هذه اللامبالاة؟ لقد لاحظنا وصف فرانكفورت المُتخرّص (الزعبرجي bullshitter) بوصفه نقيضاً للكذّاب. التَّخَرُّص bulshit شكل من الخطاب الخادع، أو يقوم على إرادة الخداع. إنّما، لماذا يختلف عن الكذب، ولمَ لا يكون نمطاً من الكذب؟ ألا يمكن القول إنّه توجد حالات نكذب فيها، لكن أين نُنتج التفاهة foutaise؟ يمكن الكذب من دون أيّ اهتمام بالحقيقة. وهي حال ما يسمى بالكذب الوقح، حيث يكذب الكاذب، وهو عارف تماماً بأننا نعرف أنه يكذب. يقول تارتوف Tartuffe لدورين Dorine: "غطي هذا الصدر"، لكنّه لا يقصد أنّه مفتوح، بل العكس. ويصرّح دونالد ترامب أمام صور تُظهر العكس، أنه يوجد جمهور في حفل تنصيبه في كانون الأول عام ٢٠١٧ أكثر من الجمهور الذي حضر تنصيب أوباما في عام ٢٠٠٩ وتؤكّد الشخصيّة نفسها أيضاً: "يمكنني الذهاب إلى الشارع الخامس وضرب أحدهم، من دون أن أخسر المنتخبين" (الأسوأ أن يكون هذا صحيحاً). يمكن إنتاج الوقاحة، بألّا نقول سوى أشياء صحيحة، وبالاهتمام بأن تكون كذلك. فقد يعرف الطالب الذي يقدّم الامتحان جيّداً أنّه يقول أيَّ شيء في ورقته، لكنّه مع ذلك يكتب أشياء صحيحة. من ثمّ فهو على غير صلة بموضوعه بإرادته، وهو بهذا المعنى يتلفّظ بالتفاهة، لكن ما يقوله صحيح[I]. يمكن أن نُضلِّل المستمع بقول أشياء مبهمة أو فقيرة بالمعلومات، لكنّها ليست مغلوطة[II] تماماً. في هذه الحالات، يبدو الشخص المُنتج للتَخَرُّص bulshiter مهتماً بمعرفة ما إذا كان قوله صحيحاً. وقد

I. بهذا المعنى يمكن الكذب مع قول الحقيقة، أو في ظروف حيث يعرفه الجميع، كما في حال الكذب الوقح (" bald facre lies")، حينما يقول الطفل، ويداه ملطختان بالمربّى، للبالغين: "لم آكل مربّى"؛ أو حينما يمسك بالرجل السياسيّ وهو يسرق فينكر ذلك على نحو عنيف. وهو أيضاً أحد دوافع السرّ: كلما كان مفضوحاً كان أكثر فاعلية(٦٧) سأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً في الفصل التاسع، ص. ٥١٠.

II. يشير برنار ويليامز إلى حالة القدّيس أثيناز saint Athénase الملاحق من مضطهديه. فيلتقون به من دون أن يتعرَّفوه، فسألوه: "أين الخائن أثيناز؟" فأجابهم: "ليس بعيداً"(٦٨)

يكون هناك أناس مهتمون بالحقيقة، يسعون وراءها بصدق وفاعلية، مثل هواة العلم المسلّي أو **مؤرخي يوم الأحد**، الذين لا يصدر عنهم سوى التفاهة. الردُّ على هذا النوع من الأمثلة المضادّة هو إهمالها للاختلاف الذي سبق أن أشرنا إليه في معرض حديثنا عن الفضول، بين التفاهة بوصفها **مُنتجاً**، والتفاهة بوصفها **فعالية**(٦٩)

التفاهة نوع معيّن من الخطاب الذي يلاحظ فرانكفورت أنّ الزمن المعاصر قد أكثر من إنتاجه عبر الصحافة والدعاية والتسويق والاتصال السياسيّ، الذي لو كتب قبل ثلاثين عاماً لشبَّهه بالإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعيّ بوصفها مصادر مهمّة. بل يمكن القول، لو عدنا إلى كراوس واتفقنا معه فسنرى أنّ التفاهة منتج الصحافة وكلّ ما يمكن تسميته بأعلَمة العقل médiatisation de l'esprit الذي يتوازى مع سَلعَنَةِ marchandisation منتجاته: كعبادة الجديد، والغريب، وعبادة "الجمهور" بوصفه مُحقاً دائماً في مواجهة "النُخب" ويعني كراوس بتقنية "كلب الألغام Grunbenhund"، وهي مقالة كاذبة أو تافهة تُرسل إلى الصحف لاختبار قدرتها على نشر أي شيء طالما هناك من يشتري الصحيفة من قليلي العقول gogos (يقابلهم اليوم متصفحو مواقع الإنترنت)، كما استخدمها مينكن H.L.Mencken[I]، لثقتهم بالتَّخَرُّص bulshit الصحفي. من دون أن تكون هذه السمات معايير دقيقة، فإنّ المتَخَرُّص يتميز بأسلوبه، وإرسال الكلام الغزير، والانتقال من موضوع إلى آخر، والافتقار إلى الدقة، والتلفّظ بأحاديث مبهمة أو لا معنى لها، واعتماد أسلوب شبه عميق ومتحذلق، وعدم اهتمام بالمنطق والتجانس.

إلّا أنَّ هذه السمات التي قد تنطبق على جميع أنواع الخطاب، تبقى مبهمة ولا تشمل جميع خصائص إنتاج التَّخَرُّص. يمكن أن نؤلف ملفوظات مبهمة، وإطنابية، وخارج السياق، وذات عمق زائف، أو خالية من المعنى من أجل الهراء [التخرّص] وإنتاج التفاهة فقط. هل تعدّ

I. استخدمت هذه التقنية منذ عام ١٩١٧ من قبل الهجّاء الأميركي مينكن H.L.Menken في قصته الشهيرة "تاريخ مغطس الحمام"، حيث يروي، بلغة تخيلية تماماً أن هذه الأداة قد اخترعت في كينيكيناتي Cincinqtti. وتعد هذه المقالة طليعة ما يسمى الأخبار الكاذبة Fake news، وقد طبعت في مجلات طبية استشهد بها مجلس الشيوخ. كل ما فيها كان مغلوطاً تماماً، لكنه مُختلق. وقد تضمّن كل مكونات التفاهة من ملفوظات معقولة حول وقائع مختلقة تماماً بهدف تضليل القارئ. المزحة أو الطُّرفة canular تقومان على الكذب، لكنهما من نوع الكذب الوقح(٧٠)

الشخصيّة التي رسمها بانيول Pagnole للمرسيلي [من سكّان مدينة مرسيليا] المتّسم ببلاغته، مُنتجة للتفاهة؟ وماذا عن أحاديث المقاهي، والكلام المنمّق الصادر عن بائع قشارات الخضار في السوق، وكلام الصالونات المهذّب الذي يتبادله الروّاد عن الوقت أو السياسة المحليّة؛ ودعابة مقدّم برامج الإذاعة أو التلفزة؛ أو الحذلقات، هل يمكن عدّها أشكالاً من إنتاج التَّخَرُّص bulshit؟ وهل نصنف فكاهة العبث البريطانيّة، بدءاً بإدوارد لير E.Lear، إلى فرقة Monty Pythn الفكاهية، مروراً بلويس كارول في عداد التَّخَرُّص؟ ما يبدو أنَّ ما لاحظه فرانكفورت، هو أنَّ هذا النوع من الخطاب لم يتمّ إنتاجه في ظروف اجتماعيّة معيّنة فقط، بل هو منتوج جماعيّ في كنف ما يسمّى الجوّ الإعلاميّ العامّ infosphère. العلامة الفارقة للتَّخَرُّص bulshit تكمن في عدم نية صاحبه بقول أيّ شيء صحيح أو ملائم، وإخباري أو غير إخباري. بهذا المعنى فهو ينتهك قوانين المحادثة التي وضعها غريس Grice للكشف عن هذه النوايا(٧٢) المقصودة. إنّما، ثمّة مشكلة يتضمّنها الطابع القصديّ للهراء [التخرُّص] bulshitting. فبما أنّه نوع من أفعال اللغة، فهو يقوم على نوايا اتصالية، لكن هل يمكن القول إنّ كلَّ ملفوظ يحمل علامات التَّخَرُّص bulshit يحمل نيّة مقصودة لقول كلام لا معنى له، أو لخداع المستمعين؟ في المقابل، هل يمكن تشبيه أي ملفوظية énonciation لا يكون فيها المتلفّظ مكترثاً بالحقيقة بأنّها تَخَرُّص bulshit؟ إذا سألت أحد المارّة عن طريقي، وأجابني خبط عشواء بهدف التخلّص من عبء إخباري فحسب، فهل يكون في هذه الحالة مُنتجاً من مُنتجات التَّخَرُّص؟ إنّ الوقوف دلالياً أو براغماتيّاً على التفاهة ليس أسهل من الوقوف على أشكال الخطاب غير الجديّ أو التهكّمي. أكثر توصيف مناسب للتفاهة بوصفه **مُنتَجاً** هو الآتي:

> *التفاهة بوصفها مُنتَجاً، هي نوع من فعل اللغة الذي يبدو في ظاهره تأكيداً، أو قائماً على تأكيدات، لكنه لا يحترم معيار الإثبات بقصد أو من دون قصد.*

الفرق بين الهرَّاء [المتخرِّص] والكذَّاب يكمن إذاً في أنّ الأول لا يريد احترام معيار الإثبات، وربّما ليست لديه حتّى نية الإثبات أو الخداع، أمّا الثاني فيُنتِج إثباتات ويحتاج إلى تكوين للإثبات (أي إلى مثلّث: الحقيقة -الإثبات - الاعتقاد، بحسب مصطلحية ويليامز). إلّا أنَّ الفرق بين الاثنين يتعلّق بموقف منتج التفاهة والكذاب أكثر ممَّا يتعلّق بالمُنتَج ونوع الملفوظات المبثوثة. لذلك، فهو أنسبُ إلى حسبان ظاهرة التَّخَرُّص bulshit [الهُراء] من

وجهة نظر المُنتج، أي الفاعل sujet أو الفواعل الذين ينخرطون، في أغلب الأحيان، في عمليّة وضع الإثباتات أو الإثباتات المزعومة المُنتجة للتفاهة. عدم المبالاة إزاء الحقيقة هي السمة الأساسيّة، لكنّها أيضاً نمط معيَّن من الخديعة imposture، كما يقول فرانكفورت:

للكذب هدفٌ محدّد، موجّه إلى وضع خطأ خاصّ في نقطة محدّدة من منظومة الاعتقادات، بغية تحاشي النتائج الناجمة عن انشغال هذه النقطة بالحقيقة. وهذا يتطلّب درجة معيّنة من البراعة التي يخضع مُنتج الكذبة من خلالها للقيود الموضوعيّة المفروضة ممَّا يعدّه حقيقة. ولا يمكن للكذّاب إلّا أن يهتمّ بقيم الحقيقة. وكي يختلق الكذبة عليه التفكير في أنه يعرف ما الحقيقيّ... ولصياغة كذبة فعليّة، عليه أن يكوّن هذا الزيف، بحسبانه موجّهاً من الحقيقة [...] المتَخَرِّص bullshitter يصطنع (يزوّر) fake الأشياء أيضاً. إنَّما، هذا لا يعني أنّه يقدّم عنها تصوّراً مغلوطاً. وقد لا يخدعنا الهراء [التخرُّص] ["deceive"]، أو حتّى ينوي القيام بهذا، سواء تعلّق الأمر بوقائع، أو بما يراه أنّه الوقائع. مزيَّته الفارقة الوحيدة تكمن في أنّه يخدعنا حول نواياه(٧٣).

يقوم هذا النمط من الخداع على التظاهُر faire semblant: التظاهر بالتأكيد حيث لا يوجد تأكيد؛ والتظاهر بالقول حيث لا نقول شيئاً. إلّا أنَّ الموقف الذي تستند إليه إثباتاته هو موقف مزدوج: فهو خديعة من جهة، ونمط من الاحتيال على الخطاب، ومن جهة أخرى يقوم على نوع معيّن من حكم القيمة، الذي هو في حقيقة الأمر نوع من ازدراء الحقيقة والمعرفة. قد تختلف الأشكال والتصرّفات، وتكون عميقة إلى حدّ ما، ويكون الهراء [التخرّص] متلازمة syndrome أكثر منه عَرَضاً symptôme. إنه مجموعة من السمات، وليس سمة وحيدة، ويمكن الوقوف عليها بوضوح. إنَّما، إذا استمرَّ هذا الموقف غير المبالي بالحقيقة، والمُزدريها، فإنّه يتّخذ شكل حكمٍ أخلاقيّ éthique. أي إنّه رذيلة فكرية؛ رذيلة بالمعنى الأرسطي تتخذ شكل استعداد لا يقود إلى مهارة أو تميُّز excellence، بل إلى فضول ضار kakopragmosunè، أو ممارسة مَعيبة[I] kakopraxia. والمثال على ممارسة التفاهة هي تلك التي اعتادها بعض الصحافيين، وتقوم على تحويل

I. يشبّه كل من دييغو غامبيتا Diego Gambetta وغلوريا أوريغي Gloria Origgi بشكل من الهراء [التخرص] bullshitting في تفضيل الممارسات والأعمال ذات النوعية السيئة، ولا سيما في كنف بعض المنظومات الجامعية(٧٤)

خبرة معيّنة، من خلال جمع آراء المشاهير - كالرياضيين أو مشاهير التلفزة - الذين لا يتمتّعون بأيّ كفاءة حول المسألة المعنية، وليس من آراء المتخصصين في المجال المعني؛ إنه نوع من الوقاحة، بالمعنى الحرفيّ، سببه الانهام المزعوم بديمقراطيةِ أن يكون لكلّ رأي صوت، لكنّه يكرّس مقولة أنّ الشهرة تعني أنّ الفرد يتمتّع بالمعرفة والسلطة لمجرّد كونه مشهوراً. هناك نمط آخر للرذيلة الفكريَّة، يمكن وصفه بكونه منتجاً للتفاهة والوقاحة، هو ذلك الذي ينطوي، في برامج البحث أو المنشورات الجامعيّة، على تفضيل اعتبارات غريبة على بحث جدّيّ في مجال ما، مثل "التعدّدية المعرفية interdisciplinarité"، وتفضيل تساوي النوع أو الانشغال بالتصويب السياسيّ. إنّها أنواع من الاحتيال تتمّ من خلال جعل الهدف الإدراكيّ خادماً للدعاية. سأعود لاحقاً إلى هذا النوع من تحويل الخبرة التي تنطوي على تقييم منتجات المعارف تبعاً لمعايير بعيدة عن مجالها. إنّ ما يضع هذه الميول لارتكاب الرذائل الفكريّة في مجموعة النزوع الغريزي المُنتِج للتفاهة نفسها، هو قيامها على الرفض الدائم، الذي غالباً ما يُتفق عليه أو يكون موضوعاً لسياسة معيّنة، للالتزام بمعايير البحث الجدّي عن المعارف في مجال معيّن، وتستند في أغلب الأحيان إلى ما يمكن تسميته، كما يقول فوكو، إرادة **عدم المعرفة**.

إنَّما، ألا تظنون أننا هنا نستمع مجدَّداً إلى صوت كليفورد الراعد هذه المرّة: "إننا نخطئ في كلّ مكان ودائماً، ومهما كنّا، في التلفّظ بترهات؟" it is wrong, always and everywhere, to bulshit. ههنا نعود إلى مسائل الأحكام الأخلاقية للاعتقاد: لماذا يكون عدم الإحساس بالحقيقة، أو انتهاك معايير الإثبات علامة على وجود عيب أخلاقي أو رذيلة؟ حتّى لو قبلنا هذا، ألا توجد أشكال خفيفة وطفيفة لإنتاج التفاهة، وإلى أي درجة يمكن أن تُلام الوجوه السياسية مثل دونالد ترامب وشركائه، والصحافيين أو الكتّاب على شاشات التلفزة أو في البرامج؟ هل يجب أن نلوم من لا يحسّ بالحقيقة أو لا يستحقّها، لمجرّد أنهم لا يعتقدونها، مثل الشكّيين، وبونس بيلات Ponce Pilate، أو فلاسفة ما بعد الحداثة؟

لا شكَّ في أنَّ هناك درجاتٍ وأوجهاً متعدّدة للوقاحة والتفاهة اللتين تتبدّى أنماطهما الخفيفة في المحادثة المهذّبة عن الجوّ والسياسة لتحاشي التطرُّق إلى موضوعات مزعجة، أو لإبعاد الضجر الذي يترصَّدنا. لا بأس أن يخادع المرء في كلامه حسبما تقتضيه المناسبة، من

دون تعريض الحقيقة للخطر، لأسباب تتعلّق بالكياسة والتهذيب. إنّما، ألم تكن الكياسة والتهذيب فضيلتين بالنظر إلى روح عصر الأنوار؛ إذ كان الفرنسيّون المجاملون يبرعون أكثر من أجداد كليفورد[I] الطهرانيين [المتزمّتين] puritains الفظّين؟ إن إلزامنا بأن نكون دائماً جدّيين، يعني أن نكون مثل ألسيست Alceste الذي كان يكره "أولئك الذين لا يكفّون عن معانقاتهم السخيفة،/ أولئك الأنيسين أصحاب الكلمات الفارغة،/ الذين يصارعون الجميع بكياسة،/ ويعاملون النبيل والتافه بالطريقة نفسها(٧٦)"

يعلّق فرانكفورت على قول فيتجنشتاين Wittgenstein الذي يعرض صورة حديثة لشخصيّة ألسيست حينما غضب من فانيا باسكال التي قالت بعد خضوعها لعملية جراحية إنّها "شعرت كأنّها كلب صدمته سيارة"، فاعترض الفيلسوف النمساويّ بقوله: "كيف عرفتِ ما يشعر به الكلب في هذه الحالة؟"، رغبة منه في بيان فرط الحساسية إزاء غياب الجديّة في المحادثة. ما أخذه فيتجنشتاين، بطبيعته النمساويّة، على ملاحظة فانيا باسكال هو عدم دقتها. الثرثرة Geschwätz محادثة أيضاً؛ ونحن لا نراقب إن كان ما نقوله صحيحاً، ونقول أشياء حسبما تقتضيه المحادثة. قد يعترض معترض قائلاً: "ما الضير في هذا؟"، فضلاً عن أن هذا شرط للتهذيب والعادات الحميدة في عدم الاستياء الدائم من أباطيل المحادثة وتخميناتها، فقد يكون من الجيد، في العديد من المناسبات، تعليق الفائدة من أجل الحقيقة، لتوضيح شيء لا معنى له. وقد قال بليز باسكال في **الريفيات** provinciales إن شيئاً من الضحك والسخرية، في بعض الأحيان، ليس مناقضاً للدين: "**لا شيء يدين للابتذال أكثر من السخرية**، [...] ويمكن الضحك من أخطاء الآخرين من دون الإخلال بآداب السلوك(٧٧)" إنّما، هناك حدّ بين الوقاحة الصغيرة للدعابة أو التهكّم، والدّرجة الأعلى

I. يمكن التذكير بوصف تين Taine لثقافة الصالونات في فرنسا إبان القرن التاسع عشر التي يسهل العثور على ما يكافئها في الفترة المعاصرة: "ينبغي أن تكون كل كلمة طيبة؛ لم نعد نفكر إلا بغية الظهور؛ ينبغي أن تكون الحقيقة، سواء كانت أصعب الحقائق أو أكثرها صواباً، أن تتحول إلى دمية جميلة، نرميها، ثم نعود لرميها كمقود سيارة ذهبي بين أيدي السيدات المنمنمة، من دون أن تترك بقعاً فوق القباقيب المُخرَّمة اللاتي يمددن أذرعهن المهزولة بضعف فوق أشرطة الزينة المضاءة التي تبسطها ورود الحب في الإعلانات. يجب أن يعود كل شيء إلى اللمعان، والاهتزاز أو الابتسام"(٧٥).

للوقاحة التي يتمّ تجاوزها حينما يتحوّل الهذر إلى موقف ثابت، ومتعمّد حول كلّ الأمور. ارتبطت صورة الوقح، في التصوّرات الشعبيّة، بصورة المُهرّج تريبوليه Triboulet[I] الهازئ، والمتبجّح الغاسكوني، مثل سيرانو، أو المدّعي الصلف، "سورباسو" الذي مثَّله فيتوريو غاسمان في فيلم دينو ريزي Dino Risi. وهو أيضاً المحتال المثقّف، بالمعنى الذي رمى إليه كلّ من سوكال Sokal وبريكمون Bricmont، الذي يدّعي أنه فيلسوف ويروي ما يشاء بطريقة غامضة ليكون تأثيره عميقاً[٧٨]. ومن يجعل من نفسه فيلسوفاً بتقليد وضعيات جلوس الفيلسوف وحركاته، هو تحديداً نمط الوقح المعاصر.

إنَّما، لا يمكن أن نعدّ هذه التصرّفات بمنزلة مأخذ أخلاقيّ عليهم؟ مثلما لا يحقّ لكليفورد أن يتّخذ من نفسه واعظاً فيكتوريّاً لمن يعتقدون بناءً على أسباب غير كافية، إذا كان الخطاب غير المجدي، أي خطاب الوقح والمُتخرّص عرضة للوم ورذيلةً روحيّة، فليس لأنه يخالف الأخلاق، بل لأنه لا يُحِسُّ بالأسباب وبالحقيقة بوصفها معايير للإثبات (التأكيد). إنّه يدرس، بوضوح أكبر، أسباب الاعتقاد وتأكيدها بوصفها أسباباً عمليّة مهمّة من حيث آثارها. إذا لم تتطلّب بعض النشاطات مثل المحادثة، واللعب، والشعر أو الفنّ هذا النمط من عدم الحساسية أو تسمح به، فلا تكون الوقاحة مقبولة فحسب، بل تسهّل حرية حركة التخيّل اللازم لهذه النشاطات. إنَّما، حينما يتعلّق الأمر بنشاطات تتطلّب احترام الحقيقة، والإحساس بالواقع، مثل العلوم والصحافة وكلّ نوع من أنواع البحث المنهجيّ، فإنّ نمط السلوك الذي يشكّل المُتخرِّص أنموذجاً له، هو رذيلة لأنه يقف عائقاً أمام المعرفة؛ إنّه إحدى رذائل المعرفة.

إنّه رذيلة؛ ليس بمعنى وجود إرادة خبيثة تحرّك ممارسيه، حسب طريقة ميفيستوس، الذي يريد إبعاد فاوست عن العلم، بل بالمعنى البسيط الذي نقول فيه إنّ وثيقة أو فعلاً مشروعاً يتضمّن رذيلة شكلية، أو أيضاً بمعنى أن نقول إنَّ السيّارة تتضمَّن (عيباً) صُنعياً. إنّ نوع

I. كان تريبوليه مهرجاً للملك لويس الثاني عشر، ثم من بعده للملك فرانسوا الأول، وقد ظهر في الجزء الثالث من كتاب رابليه، واستخدمه فيكتور هيجو في مسرحيته الملك يتسلى، ثم تمثله الموسيقار فيردي في شخصية رغوليتو Rigoletto.

المعرفة أو وظيفتها القائمة على البحث المنهجيّ، كما هي حال المعرفة العلميّة، وكذلك المعلومة التي يفترض بالصحافيّ تقديمها، تعني البحث عن الحقيقيّ؛ ومن يرفض المشاركة في اللعبة، ولا يتقيّد بقواعدها وقيمها يعدّ مذنباً في هذه الحالة، لأنّه يُنتج رذيلة شكليّة. وغالباً ما تكون محاكمته العقليّة أشبه بمحاكمة المصابين برهاب الحقيقة vériphobes الذين تحدَّث عنهم ويليامز: أولئك لا تعنيهم الحقيقة إلّا بوصفها وسيلة؛ ومستعدّون للقبول بأنّهم إذا توافروا على وسائل أخرى غير الحقيقة لبلوغ غاياتهم (نفعية، سياسية، حتى الغاية الإسعادية eudémonique)، فإنهم على استعداد للتخلّي عن الحقيقة. إلّا أنَّ رذيلتهم تتعمّق بالفعل، وتصبح عرضة للوم، ليس من الناحية الأخلاقية، لكن بمعنى الحكم الأخلاقيّ éthique ـ والقاعدة الأخلاقية للبحث المنهجيّ، بتحويلهم عدم احترام الحقيقة هذا إلى قاعدة ومبدأ. إن كان الرفض الإراديّ للتقيّد بالقواعد مع الاحتفاظ بإمكان التقيّد بها، يحقّق مصالحنا، فهو ما نطلق عليه اسم الصلف cynisme[I] وقد أطلق بايير Baehr على حالة الرفض الدائم، والإجماع الإراديّ على معارضة البحث عن الحقيقيّ اسم "سوء النية المعرفيّ"، ويصفه بأنه معارضة للفائدة bien المعرفية **بوصفها كذلك**. ويدين "الشكّيين" و"الارتيابيين" الذين تحدَّث عنهم فوكو، إضافة إلى ويلسون بطل رواية ١٩٨٤(٨٠). إنّما، من المؤكّد أنّ الشكّيين ليسوا جميعاً ذوي نوايا سيّئة من هذا النوع، لأنّ رفضهم للمعرفة غالباً ما يستند إلى حجج صادقة. أمّا ويلسون في رواية ١٩٤٨(٨٠) والشخصيات التي تحدَّث عنها فوكو، فهي حالات أكثر تعقيداً. إنّما، كلّ نوع من عدم الصدق، والحذر إزاء قيمةِ الحقيقيّ، وبعض أشكال الصَلَف، والتَّخَرُّص العالِم والمتطور يعدّ أحد هذه الأنواع.

يرى فرانكفورت أنّ أحد أسباب تزايد الهراء [التخرُّص] في المجتمع المعاصر، يكمن في شكّيّتِهِ وصلفه المتنامي بعد أن فقد إيمانه بالحقيقة، واهتمامه بمُثُلها. لمّا كان رسّامو عصر النهضة يمثّلون الحقيقة بصورة امرأة جميلة عارية، والكذب بصورة سارق بملابس بالية، لم يكونوا يفترضون أنّ المشاهدين سيجدون صعوبة في تعرُّف هذه الرموز. أمّا اليوم، فإنّ الحقيقة العارية المضطربة تتجلّى في صورة امرأة مُضحكة تتصنّع البراءة(٨١). إنّ وقاحة التفاهة،

I. وهو ما يسميه جاك بوفريس J.Bouvresse "الصلف المعرفي cynisme épistémique"(٧٩)

برأي فرنكفورت، أخطر على الحقيقة من الكذب، وهو ما يدفعنا إلى البحث عن السبب؛ وهذا السبب هو أنّ الوقاحة تزدري الحقيقة، عموماً لخدمة غاية أخرى غير معرفيّة: فالمُتحذلق الذي يلمع نجمهُ في الصالونات، ورجل السياسة الذي ينمّق كلماته أمام الجماهير، والفيلسوف المزعوم الذي يقوم بدور المفكّر العميق، إنّما يفعلون هذا كلّه من أجل نيل إعجاب الجمهور. ولأنّهم يسعون وراء المعجبين، أو الحظوة الشعبيّة، وهو ما يمكنه أن يخدم غايات ذات فائدة اجتماعية: كالتمدّن، وتشجيع التضامن.

يمكننا افتراض أنّ المجتمع الذي يشجّع الوقاحة دائماً وليس الحقيقة، سيعاني من مشكلات جدّية من أجل بقائه؛ كما يصعب على مجتمع مثل الذي وصفه أورويل في روايته ١٩٨٤، أن يستمرَّ إذا ما عاش في حالة من الكذب الدائم. ولغة الرايخ الثالث [هتلر] التي وصفها فيكتور كليمبيرير V.Klemperer هي لغة الهذر baratin أكثر منها لغة الكذب[٨٢]. المجتمعات التي يتحدّث عنها كلّ من أورويل، وكليمبيرير، وألكساندر زينوفييف، هي مجتمعات الهراء [التخرُّص] أكثر منها مجتمعات الكذب، حيث المعلومة والحقيقة فيها ليستا مرفوضتين، بمقدار ما هما عديمتا الفائدة[I] إنّ مجتمعنا المعاصر؛ مجتمع "المعلومة"، و"المعرفة" اتّخذ التسويق (الترويج) والدعاية فيه أبعاداً غير مسبوقة، كما يقول فرانكفورت، لأنّه مجتمع اجتاحه الهراء [التخرُّص]. لا يهدف رجل الهراء [التخرُّص]، من الناحية السياسية، إلى إعجاب الناخبين، بل إلى تشجيع منظومة لم يعد للحقيقي فيها أي مكان، لأنه لم يعد قيمة. فمَن يقُل لك صراحة أو ضمناً، "إني أمزح"، أو "لا أهمية لما أقول"، ولا يحترم الحقيقة، هو أيضاً المجتمع الذي يقبل أن يكون النفوذ والقوة مصدرين وحيدين للسلطة بعيداً عن أيّ حسبان وجوبيّ aléthique. يطيب للمفكّرين ما بعد الحداثيين والذرائعيين الجدد، مثل رورتي Rorty القول بأنّ التخلّي عن الحقيقة بوصفها قيمة يترك الطريق مفتوحاً أمام قيم أخرى مثل التضامن، أو حسّ الجماعة، لكن يمكن القول أيضاً إنّ عدم احترام الحقيقة وتشجيع الهذر والوقاحة، يفضيان إلى هيمنة الصلف cynisme وعبادة النفوذ من أجل النفوذ، وتوحّش هيمنة الأقوياء.

I. يقول زينوفييف: "لا يحتاج المجتمع إلى معلومة كي يعمل على نحو جيد[٨٣]"

٤. نفَّاجون!

قد يبدو غريباً عدّ التنفُّج snobisme رذيلة معرفيّة، بحسبان أنّ رغبة النفّاج تبدو أساساً اجتماعيّة. النفّاج في أغلب الأحيان، ذاك الذي يريد الارتفاع فوق شرطه الاجتماعيّ باعتماد تقاليد وأعرافِ وعادات من يراهم أرفع منزلة منه. إلّا أنَّ النفَّاج ليس مجرَّد انتهازيّ أو غنيّ جديد. فللتنفُّج علاقة بالحكم والذوق قبل أيّ شيء آخر. النفّاج، بالمعنى المعتاد، هو من يرغب في اكتساب خصائص الحكم والذوق المتوافرة في مَن يراهم يحظون بمكانة اجتماعيّة مرغوبة، فيتخلّى عن أحكامه وأذواقه الطبيعية أو العفوية سعياً إلى تبنّي أحكام وأذواق الأشخاص من ذوي المكانة الرفيعة. وهو أشبه بالمهذار، بحسب تعريف فرانكفورت، فيفعل كما لو كان يملك هذا الحكم أو ذاك سعياً منه، بهذا الامتلاك، إلى كسب اعتراف من يُعجَب بهم. إنّه ينقل حكمه العفويّ إلى آخرين يرى أنّ حكمهم أفضل من حكمه لأنه يتطلّع، في أغلب الأوقات، إلى نيل اعترافهم الاجتماعيّ من خلال تقاسم هذه الأحكام معهم. ما يهمّه هو الظهور، في نظرهم ونظره أيضاً، بوصفه مساوياً لأولئك الذين يراهم أرفع منزلة منه؛ والنفَّاج يتميّز بحسّ الاهتمام بالعلامات الاجتماعيّة المُعبّرة عن هذه الفوقية، مثل الانتساب إلى النوادي، وممارسة بعض أنواع الرياضات، أو التخرّج من هذه المدرسة أو تلك. إنّ هذا الموقف الذي يُجِلُّ ذوي المنزلة الاجتماعية الرفيعة يترافق عموماً بشعور التفوّق على الأقران الذين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعيّة نفسها التي ينتمي إليها. هارولد نيكلسون، وهو الخبير بهذا الموضوع، يعرّف التنَفُّج بنمطين تقليديين؛ هما "نمطان من الاختيال vanité: الأول، هو الرغبة في ألّا يرانا أحد مع أشخاص غير متميّزين. والثاني، هو الرغبة في مُخالطة أشخاص متميّزين[٨٤]" لنطلق على تنفّج الارتقاء الاجتماعيّ هذا من خلال الحكم بالتنفُّج **العموديّ**. كما يقول ثاكريا Thakerya في **كتاب التنفج**، الذي يعدّ أول كتاب يصف هذه الظاهرة إبّان القرن التاسع عشر في المجتمع الإنكليزيّ (لكن بطبيعة الحال فإنّ أيّ قارئ لبلزاك، وستاندال، وفلوبير يعرف بوجودها في فرنسا). النفّاج ليس وليد الأمس؛ إذ نشأ هذا الموقف الاجتماعيّ عندما أرادت البورجوازية المطالبة بحقوقها أمام طبقة الأشراف noblesse (snob مشتقة من nobility). السيّد جوردان jourdain نفّاج، مثله مثل جورج

داندان G.Dandin، وعدد من شخصيات جين أوستن، وجوليان سوريل J.Sorel، ومدام بوفاري، وجان ديزيسانت desEsseinte. وهناك حتّى ما يمكن تسميته بالأدب الحقيقيّ حول التنفُّج؛ عبّر عنه عدد من شخصيّات بروست، وجيمس، وإديث فارتون E.Warton، وسكوت فيتزجيرالد، وساكي، ووودهاوس؛ وكلّها شخصيات مشهورة، حتّى لو بدا عدد النفّاجين بمقدار الحالات والشخصيّات المختلفة. إلّا أنَّ **التنفُّج العموديَّ** لا يعني النفَّاج الراغب في الظهور كأرستقراطيّ فقط، وهو ما تسمّيه جوديت شكلار J.Shklar **التنفُّج الأوليّ**(٨٥). بل موقف التفوّق الذي يمكن لأحد أفراد الطبقة المتوسطة الشعور به إزاء أقرانه الاجتماعيين، وهو ما تسمّيه شكلار **التنفُّج الثانويّ** (كما يظهر لدى الأمريكيين المهتمّين بدعم الاتحاد الأوروبيّ، مثل هنري جيمس، كما تقول الكاتبة نفسها[I]).

يظهر التنفُّج، بنحو خاصّ، حينما تتّخذ المظاهر الاجتماعية شكلاً جمالياً، ولا سيّما عندما يترافق بظواهر الدُّرجة (الموضة)(٨٧). ويشدّد ثاكيريا في تعريفه للتنفُّج على أنّ النفّاج "يولي أهمية لأشياء لا أهميّة لها"[II] وهو بهذا ينضمّ إلى الفضوليّ والمهذار الوقح لدى لابروير، والمتقلّب لدى فوفنارغ Vauvenargue الدُّرجة (الموضة) جزء من الأشياء الصغيرة، لكنّها تتمتَّع بأهمية كبرى بالنظر إلى النفّاج، لأنّها خلاصة الظواهر الاجتماعيّة التي يرفعها فوق كلّ شيء. إنَّما، مجرّد الرغبة في التقيّد (بالموضة) ليست حكراً على النفّاج أو تعريفاً له. فالرغبة في اتّباع الدُّرجة (الموضة) ليست بالضرورة رغبة عموديّة في تقليد الذوق الجماليّ الملبسيّ والسلوكيّ لأفراد الطبقة الأرستقراطية أو الطبقة العليا: فقد تكون الدُّرجة (الموضة) حركة ديمقراطية تماماً تفضي إلى محاكاة الأقران الاجتماعيين، وهو ما آل إليه حالها في مجتمعاتنا المعاصرة. إلَّا أنَّ وجود التنفُّج رهنٌ بشعور النفّاج بأنّ من يقلّده يتمتّع بنوع من التفوّق الجلي في الأحكام، وفي كونه نوعاً معيّناً من الأشخاص. واتّباع الدُّرجة في هذا المجال أو ذاك كارتداء لباسٍ يلبسهُ الجميع لا يجعل منك بالضرورة نفّاجاً. الصبيّ الذي يريد قبّعة تشبه قبعة

I. يعرف هارولد نيكلسون التنفج أيضاً على النحو الآتي: "التنفج يعني سعي الفرد إلى تحسين موقعه بتحاشي صحبة من هم أقل منزلة منه من الناحية الاجتماعية، وتطوير صحبته مع الأغنياء والأقوياء"(٨٦) ويرى نيكلسون أن النفاج ضار اجتماعياً مثله في هذا مثل المُزعج الذي يستمر بالإمساك بك طيلة السهرة ليحدّثك بأشياء لا أهمية لها.

II. نشير إلى أن هذا هو تعريف تيوفراست بقوله إنه "الرجل الباحث عن تكريمات صغيرة"

مُغنّيهِ المفضّل ليس نفّاجاً. والفتاة التي تريد حذاء رياضياً ملوّناً baskets fluo، ليست نفّاجة. والمراهق الذي يرغب في ارتداء ملابس تشبه تلك التي يرتديها رفاق صفّه ليس نفّاجاً إذا كانت رغبته، كما هي حال غالبية الرغبات في اتّباع مدوّنة محاكاة اجتماعية محضة (بمعنى امتلاك الصفات نفسها التي تمتلكها المجموعة). إلّا أنَّ المراهِقة تصبح نفّاجةً إذا رأت أنّ ملابس رفيقاتها تعبّر عن تفوّق في الحكم (تفوّق في الذوق في أغلب الأحيان). عندئذٍ تفخرُ بارتداء الملابس نفسها، أو التمتع بالذوق نفسه، وتشعرها هذه الخصائص بقيمة زائدة. خلافاً لرغبة المحاكاة المحضة من خلال التمتُّع بالمظاهر الملبسيّة نفسها، فإنّ التنفُّج يستند إلى الرغبة في تقليد حكمٍ أو موقف، أوشعور، أو نوع معين من الأشخاص. المراهقون الراغبون في الملبس، والسفرِ أو الأكل كما يلبس ويأكل معبودهم المغنّي، أو الممثل نفاجون، لأنهم يريدون أن يصبحوا **نمطاً من شخص يتمتع بهذا النمط من الحكم، وهذا النمط من الذوق، وهذا النمط من الشعور**. لأنهم يرون الشخص المرغوب متفوقاً.

ينشأ التنَفُّج العموديّ من رغبات اجتماعية أساساً[I] إنه يتطلّب نمطاً معيّناً من انعدام الصدق، وخداع الذات؛ ويمكن عدّه بمنزلة رذيلة؛ لكنَّه ليس رذيلة فكريّة في حدّ ذاته. لأنّ الرذيلة الفكرية تقتضي وجود علاقة معينة بالمعرفة؛ والنفّاج ليس من ينوي، بوضوح أو بالأساس، أن يكون نفّاجاً بأمرٍ يخصّ معرفته. ثمّة فئة واحدة من النفّاجين ينطبق عليها هذا التعريف، حتّى وإن كانت رغبة التظاهر بامتلاك المعرفة تشكّل الرغبة الاجتماعيّة التي تحرّك النفَّاج. التنفُّج، كالوقاحة والثرثرة، ليس رذيلة بالضرورة، حتّى وإن كنا نزدريه: إنّه يشبه الكياسة، وبذلك فهو بديلها اللازم، لأنه إذا لم يسعَ أعضاءُ مجموعة اجتماعيّة إلى تقليد مجموعات أخرى يعتقدون أنّها متفوّقة اجتماعياً، فكيف تنتشر الأذواق والأخلاق إذاً؟

إنّما، ألا يمكن أن يقوم التنفُّج، على نحو رئيس، على مكوّن معرفيّ؟ ثمّة نمط آخر من التنفُّج الذي لا يقتضي بالضرورة عدم الصدق أو الشعور بالتفوّق الاجتماعيّ. التنفُّج مرض الإعجاب، قبل أيّ شيء آخر. قد يكون المرء نفّاجاً بإبدائه حركةَ إعجابٍ صادقة تماماً

I. يبدو لي أنه ينبغي النظر بجدية إلى فكرة الموقف هذه التي تحتلّ صلب علم الاجتماع لدى تورستاين فيبلن Thorstein Veblen بنحو خاص، التي تبدو لي أهمّ من فكرة التكيُّف المُنظَّم habitus في سبيل المثال(٨٨)

بأشخاص معينين، أو باستلهام إنتاجاتهم مع أنّهم ليسوا أقراناً اجتماعيين له؛ وليست لديه الرغبة في اكتساب الحظوة، لمجرد أنه يتبنى أحكام أقرانه، أو يطمح إلى تبنيها. نطلق على هذا النوع من التنفُّج، التنفُّج **الأفقي**.

الأمر نفسه يصحُّ على التنفُّج الجماليّ الذي يجعلنا نقدّر ونثمّن أعمالاً فنية فقط لأنّ آخرين يقدّرونها ويثمّنونها(٨٩). ففي أغلب الأحيان تُثمَّنُ مثل هذه الأعمال من هواة يرى النفّاج أنّها "راقية"، أو "أنيقة"، فيدفعه هذا السبب إلى تقليدها، مع أنّه ليس سبباً ضرورياً. قد يكون الفرد نفَّاجاً باستلهام أشياء عادية يعي تماماً أنَّها عادية، كالبورجوازيّ الصغير من هواة الفنّ والأشياء التي يراها آخرون قبيحة Kitsch. وقد يكون المرء نفّاجاً صادقاً في محاكاته لرأي رفاقه في الصفّ، أو زملائه، أو فقط لأشخاص يحظون بالإعجاب من دون أن يكون المكوّن الاجتماعيّ أساسياً في هذا الإعجاب، أو من دون نيّة إظهار التفوّق[I] ولا نشكّ في وجود من يقول إنّ هذا المكوّن الاجتماعيّ دائم الحضور، وإنّ التنفُّج عموديّ دائماً. الدافع الأفقيّ للتنفّج هو مجرّد الرغبة في الحكم كما يحكم من نحترم رأيه، لكن فقط لأنّ هذا هو حكمه، إذا كنا معجبين بهذا الشخص. النفّاج الأفقيّ جاهلٌ أو يتجاهل حكمه الخاصّ على الأشياء والناس، ويعتمد بدلاً عنه أحكام الآخرين. لهذا فهو غير صادق، أو ذو نيّة سيّئة، أو خادعاً لنفسه، لكنّه قادر على فعل ذلك بصدق. إنَّما، بما أنّ هذا يقتضي منه تبنّي أسباب الآخرين (الحكم في مجال معيّن) بمعزل عن أسبابه، وغالباً ضدّ ما يحكم عليه بنفسه عفوياً، ينشأ نوع من عدم التجانس الحرِّ doxastique لدى النفَّاج الذي تشبه بنيته كثيراً تلك البنية المُكوِّنة للرغبة في الاعتقاد بتأثير الإرادة. يوجد تشابه مثير بين موقف النفَّاج وحالة الاعتقاد الحرّ volontarisme doxastique [أترجمه أحياناً بالإرادوية الحرَّة]. النفَّاج الأفقيّ يريد الاعتقاد بشيء، أو الحكم عليه لأنّه اعتقاد الآخرين ورأيهم، ولأنّه **يريد** اعتقاده. ويُبدي نوعاً من عدم التجانس الذي تحدَّث عنه مور Moor:

اعتقاد تنفُّجي: *أعتقدُ (أحكمُ) أنَّ ق، لكنّي أعتقدُ (أحكمُ) أن لا-ق، لأنَّ هذا أو ذاك (الذي يثير إعجابي وأريد التشبه به) يعتقدُ أو يحكمُ أنَّ لا-ق.*

I. يعترض برنار ويليامز في نقده لكتاب شكلار على تعريفها للتنفُّج بوصفه "انعداماً تاماً للصدق" و"رغبة في جعل عدم المساواة جارحاً"، فيقول: "هناك نفاجون صادقون تماماً ولا يهدفون أبداً إلى جرح الآخرين بإظهار علو منزلتهم(٩٠)"

قد يرتبط هذا النوع من البنية بالحكم الجمالي؛ وبالحكم الإدراكي أيضاً. التنفّج الأفقيّ، مثله مثل التنفّج العموديّ، شكلٌ من الحكم الذي تحرّكهُ أسبابٌ خارجة عن طبيعة الحكم المعني، وبمقاييس غريبة عن هذا النمط من الحكم. بالعودة إلى المصطلحية التي سبق لنا استعمالها، نقول إنّه فرد يحكمُ بناء على **نمط خائب من الأسباب**. والمثال عليه أحكام التنفُّج الجمالي: فالنفّاج يحكم بناء على أذواق الآخرين في الوقت الذي ينبغي له الحكم وفقاً لما يمليه عليه ذوقه. وهو حال الأحكام التنفُّجيّة الإدراكيّة حيث يحكم النفّاج تبعاً لرأي الآخرين (سواء كانوا أقراناً له أم لا). وهذا هو الحال نفسه حينما ينظر النفّاج إلى المجال الإدراكيّ تبعاً لمعايير جماليّة، بهدف الحصول على منافسٍ لحكمِ أولئك الذين يعدّهم مهمّين. بهذا المعنى، غالباً ما يكون التنفُّج الأفقيّ نوعاً من النزعة الجماليّة. المتأنّق أو الغندور dandy، بنحو خاصّ، نفّاج، ليس لأنّه يطمح إلى الارتقاء اجتماعيّاً، بل لأنّه يريد الحكم بطريقة جمالية، بما في ذلك في المجال الإدراكي أو الأخلاقي. ما يريده المتأنّق، قبل أيّ شيء، هو عدم التصرُّف، واللبس، أو الحكم **كجميع الناس**. ويُعدُّ المخالف للذوق العام hipster المعاصر بمنزلة متأنّق بالنظر إلى العصر الديمقراطيّ[I]

حتّى لو صحّ القول إنّ التنفُّج يعبّرُ في أغلب الأحيان عن رغبة وانفعال اجتماعيين يقودان إلى محاكاة من نظنّ أنّهم أعلى منا منزلةً للاستحواذ على خصائصهم على نحو خطأ، ولاسيّما في المجال الجمالي، أي في المجال الذي تكون فيه المظاهر الاجتماعيّة مرئيّة بنحو خاصّ ويمكن تثمينها، فليس صحيحاً أنّ التنفُّج دائماً انفعالٌ ذو مكوّن اجتماعيّ وجماليّ[II] التنفُّج بالمعنى الأعمّ يقوم على عجز المرء عن الحكم بنفسه. بمعنى عدم قدرته على نقل أحكامه والأسباب التي تدعوه للحكم، إلى الآخرين، لأننا أساساً نرغب في أن نكون من نمط الشخص الذي يمتلك دائماً هذا النوع من الحكم. التنفُّج، مثله مثل شهادة الآخرين، يستند إلى التحويل المعرفيّ للاعتقاد أو المعرفة، ونقلها عبر الآخرين. إنّما، ما يتلقّاه النفّاج ليس مجرّد المضمون القيميّ axiologique أو المعياريّ لحكم الآخرين (هذا الكتاب جيّد، وهذه اللوحة رائعة)،

I. لا أقصد بهذا القول أنه ليس مبدعاً بالضرورة. فالمخرج السينمائي ويس أندرسون الذي لعب على القبح kitsch المعاصر، إنسان مبدع[٩١]

II. أختلف في هذا مع بربارا كارنوفالي B.Carnevali التي ترى أن هذا المكون الجمالي والاجتماعي ضروريّ للتنفُّج. أشكرها على تحليلاتها التي شدّت انتباهي إلى هذه النقاط.

بل موقف التثمين. إنّه يتبنّى هذا الموقف بسبب نمط الشخص الذي يحكم، من دون أن يحكم بنفسه، ولا سيّما من دون أن يشعر في ذاته بالمشاعر التي تتناسب على نحو طبيعيّ مع هذه الأحكام. وعدم الصدق هذا، أو هذا الزيف في أحكام القيمة وفي المشاعر هو ما يجعله نفّاجاً. وهذا في أغلب الأحيان شأن التنفُّجين العموديّ والاجتماعيّ، إذ يكون نمط الشخص الذي يرغب النفّاج في أن يكون على مثاله ذا مكانة اجتماعيّة عليا.

المثال البروستيّ [نسبة إلى مارسيل بروست] الأنموذجيّ مع السيّدة فيردوران Verdurin، إذ نرى لوغراندان Legandin في رواية **في جوار سوان**، وهو يدير ظهره كي لا يحيي أولئك الذين يريد استبعادهم من دائرته المعرفيّة، ويتظاهر بأنه لا يراهم. إنَّما، قد يحدث هذا من دون رغبة في الارتقاء إلى مكانة اجتماعيّة. ربّما هناك نفّاجون جماليون يريدون أن يكون حكمهم في مجال الذوق شبيهاً بذوق من يقدّرونهم؛ بل هناك نفّاجون فلسفيون يرغبون في أن يشبه حكمُهم حكم فلاسفتهم المفضّلين أو شُرّاحهم. النفّاج شخص يرغب في أن يظهر غالباً كأنه يملك معارف في المجال الباطنيّ ésotérique [ما هو مغلق أمام العامّة]، كالمنطق والرياضيّات، من دون أن يدفع الثمن اللازم لتعلّم هذه الموادّ. هذا التنفُّج الإدراكيّ نجده على نحو خاصّ لدى أولئك الذين يقدّرون عمق أسلوب الفلاسفة أو الكتّاب وغموضه. ثمَّة ظاهرة معروفة جيّداً، وموثَّقة تماماً، يتّضح من خلالها أنّ عدداً كبيراً من المؤلّفين الألمان أو الفرنسيين يعتمدون غالباً هذا الأسلوب الغامض، ويحظون بتثمين قرّائهم أو مستمعيهم لأنّهم غير مفهومين[I] يقوم أحد المكوّنات الأساسيّة لهذا الموقف على أهمية الكلام البارع، بل حتّى غموضه أيضاً، الذي يمنحه السلطة، ويخلق ما أطلق عليه دان سبيربر D. Sperber اسم "أثر المُعلِّم الروحيّ؛ لكنه يصبح تفاهة، إذا نُظر إليه من جانب المتلقي والمُنتِج"[٩٤]. النفّاجون الأفقيون الذين

I. هذه الظاهرة المعروفة منذ هجائيات لوسيان Lucien، أصبحت موثقة منذ الهجوم الحاد الذي شنّه كلّ من بولزانو Bolzano وبريونسكي Pirhonsky ضدّ كانط، وهجوم شوبنهاور على هيجل، وبندا على برغسون. ويعد كل من هايدغر، وآلان باديو، وعدد من المؤلفين المعروفين باسم ما بعد الحداثيين، أمثلة أنموذجية معاصرة على ما يمكن تسميته شكلاً من البحر الشعري الفلسفي على غرار النزعة السكندرية الفلسفية، على غرار تلك النزعة المعروفة في الشعر [البحر الشعري المؤلف من اثني عشر مقطعاً][٩٣]

يغالون في إعجابهم بالخطابات الغامضة تحرِّكهم الرغبة في عدم المعرفة[I] ذلك أنّ أحد معايير الهراء [التخرُّص] bulshit هو العمق المصطنع بالتحديد.

قد يعترض معترضٌ بالقول: ليس جميع عشّاق المعلّمين الروحيين نفّاجين بالمعنى الاجتماعيّ للعبارة؛ ليسوا جميعاً كذلك، لكنّهم جميعاً متأثرون بنوع من عدم الصدق الذي لا يبتعد بدوره عمَّا سمّاه سارتر سوء النية. المكوّنان الاجتماعيّ والجمالي حاضران لدى النفّاجين الجماليين، على نحو طبيعيّ، لكنّ حضور المكوّن الاجتماعيّ غير واضح دائماً لدى النفَّاج الأدبيّ أو الفلسفيّ حتّى إذا كانت شهرة الكاتب أو الموقع الاجتماعيّ الذي يكتسبه بسبب شهرته الأدبيّة[II] هو ما يثير إعجاب النفّاج. إنَّما، قد يستند التنفُّج، في هذا المجال، إلى إعجاب صادق وغير مصطنع، أشبه بالإعجاب الذي يبديه الراوي في رواية **البحث عن الزمن الضائع** إزاء بيرغوت Bergotte:

> *لسوء الحظ أني لم أكن أعرف رأيها حول جميع الأشياء. لم يكن لديّ شكّ في أنه يختلف تماماً عن آرائي، لأنها قادمة من عالم مجهول نحو ذلك الذي كنت أسعى للارتقاء إليه: لقناعتي بأن أفكاري كانت لتبدو محض هراء لهذا الشخص الكامل، فقد مسحتها كلّها، ولو وقعتُ مصادفةً أية فكرة من أفكاري على هذه الأفكار في واحد من كتبها، لفرحتُ، كما لو أعادها الله إليّ ليقول لي إنها فكرة مشروعة وجميلة*(٩٥).

لا شكَّ في أنّ هذا الراوي نفّاج، لأنّه معجب ببيرغوت، ويودّ أن يكون مثلها، ويشعر بشعورها، و"يرتقي" إلى عالمها. إنَّما تنفّجهُ هذا ليس اجتماعياً؛ بمعنى أنّ إعجابه ببيرغوت ليس سببه أنّها تشغل موقعاً اجتماعياً مرغوباً، بل لأنّها تحتلّ موقعاً فكرياً يودّ لو استطاع بلوغه. كما لا يرغب الراوي في أن يظهر، بنظر هذه الجماعة أو تلك، أنّ لديه أفكاراً تتمتّع بالتميّز والعلو اللذين تتمتّع بهما أفكار بيرغوت. جلّ ما يرغب فيه، هو ولوج عالم بيرغوت

I. نلاحظ ذلك حينما نسعى إلى ترجمة أفكار المعلّمين الروحيين بعبارات واضحة. لمّا ترجم رورتي عبارات ديريدا، أو هايدغر أصبحت عادية، أو ممسوخة. كما ثارت احتجاجات ضدّ سارتر حين حاول ترجمة بعض أفكار هايدغر للجمهور الفرنسيّ. ولو كتب مباشرة بلغة فرنسية هايدغرية، كما فعل مترجمو الوجود والعدم، لأثار الإعجاب حوله.

II. عقد ثاكيراي Thackeray في كتابه كتاب النفّاجين فصلاً للنفاجين الأدبيين (الفصل الحادي عشر). ويصرح بطريقة تهكمية أنه لا يوجد في هذه المهنة أي نفّاج، فكتَّاب الأدب يُعجَب بعضُهم ببعض ويحترم أحدهم الآخر بطريقة مناسبة تماماً.

المجهول في حدِّ ذاته. ومن ثَمَّ فإنّ تنفّجه فكريٌّ أو جماليّ إذا شئنا، لكن بالمعنى الواسع للعبارة. الراوي يريد أن يرتفع إلى مستوى بيرغوت، لكن على صعيد المثال والروح. هنا يحضر العنصر العموديّ، ويغيب العنصر الاجتماعيّ؛ والعمودية هنا ذات طبيعة فكريّة بمقدار ما هي جماليّة. دعونا نسمِّ هذا تنفُّجَ **المثال**، الذي يثير مشكلتين.

المشكلة الأولى تقوم على معرفة ما إذا كان التنفُّج الأفقيّ الذي جاء وصفه على هذا النحو، يعدُّ فعلاً رذيلة فكرية. فهل من ضيرٍ في أن ينظر المرء إلى نفسه (بصدق) على أنه أدنى منزلة من شخص معيّن، يُعجب بروحه أو بعمله، ويريد الارتقاء إلى مستواه؟ وهل هي رذيلة أن يرى مثالاً فكريّاً أمامه ويسعى إلى بلوغ مستواه؟ أليس من الطبيعيّ حينما نرى مثالاً (أنموذجاً) لا نفهمه كلياً أن نسعى إلى محاكاة ما نُقدّرُ أنه علامة دالّة عليه؟ إذا كان هذا رذيلة، إذاً فكلّ حالة تعلُّم يعجب فيها التلميذ بمعلّمهِ تصبح نوعاً من التنفُّج. وهل يُعدُّ المرء نفّاجاً إذا أراد التعلُّم عبر التنافس والإعجاب؟ وهل شخصيات الطلاب المتأثرين بأساتذتهم كما في رواية **التلميذ** لبول بورجيه P.Bourget، وقصة **اختلاط المشاعر** لستيفان تسفايغ Zweig شخصيات نفّاجة؟ وهل تلاميذ سقراط نفّاجون[1]؟

المشكلة الثانية تتعلّق بالآليّة التي يتبعها النفّاج في اعتقاداته. فإذا كان راغباً في التقليد على الصُّعد الجماليّة والأدبيّة والفكريّة عامّةً، فإنَّ أحكام الشخص الذي يعجب به، أو يرغب في أن يبدو قادراً على امتلاك مثل هذه الأحكام، فكيف له أن يقلّدها إذا كان هو نفسه قادراً على إنتاجها؟ كيف نقلّد أشياء لا نفهمها؟ الأسوأ من هذا: كيف نقلّد شيئاً نعرف أننا لا نفهمه؟ فمن جهة، النفَّاج يعرف أنه لا يملك القوة الفكرية والفنية التي يتمتّع بها أنموذجه، ويعرف أنه لن يتمكّن أبداً من اختبارها وممارستها كما يمارسها هذا الأنموذج نفسه، ومن جانب آخر، يودّ تقليد أحكامه، ويتصرَّف لتبدو كأنّها ملكه. الحقيقة أنّ بروست يقدّم لنا الجواب: الراوي

1. يجيب هارولد نيكولسون بلا: "على الرغم من كون النبيل الأثيني ثرثاراً دائماً ومدعياً في أغلب الأحيان، إلا أنه ليس نفاجاً على الإطلاق"[96] شخصية التلميذ الذي يمكن أن يظهر في حوليات التنفّج الفكريّ هي شخصية بول أوفير P.Overt في رواية درس المعلم لهنري جيمس، الذي يُعجب بالكاتب هنري سان جورج، ويودّ الأخذ بنصيحته بعدم الزواج، في حين هو عاشق لفتاة هي نفسها معجبة بالكاتب. بعد عودة أوفير من السفر اكتشف أن سان جورج قد تزوج الفتاة المعنية. لو كان قد اتكل على حكمه ومشاعره لما استسلم للتنفّج، ولكان تزوج الفتاة.

عاجز عن أن يتمتَّع بكمال روح بيرغوت، لكنّه قادر على تعرُّف، في كتبها، أفكارٍ امتلكها، وبناءً على هذا يمكنه ولوج عالم بيرغوت الروحيّ.

الإجابة عن الأسئلة السابقة تُلزمنا بتوسيع مفهوم التنفُّج، ليس كي نرى في هذا السلوك وهذه الشخصية علامة على رغبة في الانتماء إلى مجموعة من الأشخاص المتميزين اجتماعياً، ومن ثمَّ استبعاد الأشخاص الأدنى منزلة، بل لأننا نرى فيه مرضاً في الحكم يقوم على تحويل القدرة الذاتية على الحكم إلى الآخرين، عبر تخلّيه عنها جزئياً أو كلياً. في مقابل إيكال هذا الحكم، الذي ينطوي عليه التنفّج، فإنَّ النفَّاج يعيش في الشكّ لأنه لا يعرف إن كان قادراً على أن يكون مثل أنموذجه. كما يقول كارل كراوس: "النفّاج ليس متيقناً أبداً، فقد يكون ما يثني عليه جيّداً[I]" يميل مُريدو بورجيه وتسفايغ المتحمّسون جداً إلى التنازل عن كلّ هذه القدرات لتحويلها إلى معلّمهم - ومن ثمّ فهم نفَّاجون، لكنَّ الراوي الذي يريد بلوغ الأنموذج البيرغوتي brgottien لا يفعل ذلك إلا جزئياً ولا يكون نفّاجاً تماماً.

إذاً، مَن منا ليس نفّاجاً[II]؟ الجواب: كلُّ من يتكل على حكمه، وشعوره الطبيعيّ ولا يهتمُّ بتقليد أحكام الآخرين أو التصرّفات التي يفترض أنّها ترتبط بهذه الأحكام؛ وكلّ من اكتسب ذوقه بنفسه، ومن خلال تطوّره الشخصيّ. مثال عصر الأنوار، أي مثال الحكم من خلال الذات، مثل لوك، وكانط يعدُّ أنموذجاً مضاداً للنفّاج بامتياز[III] لكننا نكتسب عدداً من أحكامنا، إن لم يكن غالبيتها من خلال شهادات أو آراء الآخرين témoignages، باستدعاء قدراتهم على الحكم لدى؛ وقليل من معارفنا ينجو من صيغة النقل هذه. إنّنا لا نصبح نفّاجين لمجرّد الثقة برأي الآخرين. بل نصبح كذلك إذا سعينا إلى اكتساب مظاهر حكمهم من دون أن نحكم بأنفسنا، أي

I. وهو موقف هيرمان بروش H.Broch إزاء ما هو قبيح kitsch(٩٧)

II. روى جان-بيير موكي J.-P. Mocky في مجلة Ouest France، عدد ٤ آذار ٢٠١٧، جذور فيلمه: النفّاجون! (١٩٦١)، على النحو الآتي: "مقالة بينت أن جميع الناس نفّاجون: اللحام، والملاكم، والقارئ... كل شيء كان مرتبطاً بموقفهم"

III. لا بد من أن يكون روسو المبشّر بالأصالة نقيض النفّاج بامتياز. فهل كان كذلك فعلاً؟ لكن جماعة الأنوار المتحضّرة والمدنية كانوا نفّاجين، وقد وضع روسو التهذيب في مقابل الصدق، لكنّ رجال عصر الأنوار لم يكونوا متفقين جميعاً على وجهة النظر هذه(٩٨)

حينما نوكل قدرتنا على الحكم إلى أفراد ليس لدينا أسباب متينة لعدِّهم موثوقين، أو لا نعدُّهم كذلك إلّا لأنَّهم "متميزون" بطريقة معيَّنة.

٥. الموقفُ الصائب

ليس صعباً أن نرى في الفضول والوقاحة والتنفُّج علاقات وثيقة: فغالباً ما يكون الفضوليُّ وقحاً، والوقحُ نفّاجاً؛ وغالباً ما يكون النفَّاج وقحاً وفضولياً. ليس ثمَّة وحدة بين الرذائل، كالوحدة التي تجمع، بحسب أرسطو، بين الفضائل - إذا امتلكنا واحدة امتلكناها جميعاً -؛ لكن هذه الصفات تقوم على بنية مشتركة: فمن لديهم هذه الرذائل لا يحترمون الحقيقة وأسباب الحصول عليها. الفضول والخفّة frivolité والهذر baratinage، والتنفُّج ليست مواقف معرفيّة معيبة بمعنى أنّها تقتضي اعتقادات زائفة وأخطاء. لا يستطيع كلٌّ من الفضوليّ والمهذار baratineur، والنفّاج أن يعتقدوا بأنّ هذا الشيء أو ذاك، وهذا الموضوع أو ذاك، وهذا الحكم أو ذاك يستحقّ اهتمامهم، وهو أمر يعرفونه من دون شكّ. فقد يوجّه الفضوليّ اهتمامه نحو أشياء تستحقّ أن ينظر فيها (إذ قد يرغب في زيارة عجائب الدنيا السبع، أو معرفة ما إذا كان أيّ عدد تامّ مزدوج أكثر من ٣ هو مجموع عددين أوليين)؛ ويمكن للثرثار أن يثرثر حول مسائل يمكن أن تكون مهمَّة (مثلاً، حول الاتّحاد الأوروبي أو الضرائب البيئية)، ويمكن أن يكون للنفَّاج رأي (جمالي أو إدراكي) صائب (فيعجب مثلاً بالرسّام بوسان Poussin أو بالرسّام فاليزكيز Velàsquez، ويزدري الفنّ القبيح kitsch). المشكلة، كما يقول كارل كراوس، هي أنّهم لا يعرفون لماذا هذه الأشياء تستحقّ اهتمامهم وثناءهم أو لومهم، ولا يملكون الوسائل اللازمة لتمييز هذه الأشياء عن أشياء أخرى لا تستحقّ اهتمامهم وثناءهم ولومهم، ويجهلون لماذا يهتمون بهذه الأشياء ويعجبون بها. فغالباً ما تأتي أحكامهم مصادفةً وتخضع لتقلّبات الأحوال، أو لأذواقهم أو أذواق الآخرين. الثرثار والنفّاج يعانيان، على نحو أو آخر، من عجز تعرُّف الأشياء وتقييمها: إنّهما لا يحكمان على نحو صائب على ما يفترض بهما الحكم عليه، ولا يملكان الموقف المناسب الذي ينبغي أن يملكاه إزاء أشياء هي موضع اهتمامهما، وتقديرهما، أو ازدرائهما. إنّهما لا يصدران بالضرورة أحكاماً مغلوطة، لكنَّهما يحكمان بالطريقة الخطأ. لذلك، تكون أحكامهما وتصرّفاتهما، بالمعنى الذي يستخدمه الأخلاقيّون الكلاسيكيّون، تافهة وخفيفة، أو وقحة، وتعود إلى ما تسمّيه التقاليد المسيحيّة، نمطاً من أنماط الاختيال vanité.

مع ذلك، فهذا يستحقّ إجراء تحليل للفضائل والرذائل الفكريّة يختلف إلى حدٍّ ما عن ذلك التحليل الذي يستند إلى خلفيّة أرسطيّة تشكّل بدورها خلفيّة التصوّر المسيحيّ للفضيلة والرذيلة. لقد انطلقنا من الفكرة القائلة إنّ الفضائل والرذائل الفكريّة عبارة عن ميول [استعدادات] للتصرّف، والتقييم، أو الحكم، وكلّ من يظهر لديه هذا النوع من الاستعداد يكون أنموذجاً لنوعٍ من "الطبع المشترك ethos"، أو الاستعداد. وتكون هذه الاستعدادات، وهذا الطبع، رائعة أو فاضلة حينما يعترف المنفّذون المعنيون ببعض القيم الحقيقية ويحترمونها مثل الحقيقة بالنسبة إلى الفضائل المعرفية، والمعرفة والتسويغ؛ وهذه الحساسية، أو هذا الاستعداد لتقبُّل هذه القيم هي التي تُبيّن إن كان المرء صالحاً أو طالحاً، في المجال الأخلاقي أو في المجال الفكريّ. إنّما، هناك تحليل آخر ممكن للقيمة يقول إنّ للشيء قيمة إذا كان موضوعاً لموقفٍ مناسب. يكون الشيء جيّداً إذا كان مناسباً ليكون محلاً للرغبة؛ ويكون الشيء جميلاً إذا كان مناسباً كي يكون محلاً للإعجاب. ويكون موضوع الحكم صائباً إذا كان مناسباً لنحكم عليه. الطيبة والجمال والحقيقة[1] ليست مختلفة كثيراً عن الموقف الذي نتّخذه إزاءها. هذا لا يعني أنَّ القيم متعلّقة بانفعالاتنا، ومشاعرنا إزاءها، وتقييماتنا لها، ومن ثمّ فهي ذاتيّة، بل يعني أنّها حاضرة موضوعياً إذا كانت أحكامنا وتقييماتنا ومواقفنا صائبة أو مناسبة. هذا التحليل الوارد في الفصل الثاني يعود إلى برينتانو Brentano: "نقول عن الشيء إنه جيد حينما يكون الحبّ الذي يقع عليه صائباً. وبمعنى أوسع، الجيد هو ما يستحق الحبّ، وما يمكن محبتهُ بحبٍّ صائب[١٠٠]". "ينطبق هذا التحليل أيضاً على القيم الأخلاقيّة (مثل الطيبة والعدالة) كما ينطبق على القيم الجمالية، مثل الجمال، والقيم المعرفية، مثل الحقيقة والمعرفة" ولهذا التحليل ثلاث فوائد على الأقل: أوّلاً، إنّه يربط بين المفاهيم القيميّة axiologique (جيّد، سيّئ، جميل، إلخ) والمفاهيم الوجوبيّة déontiques والمعياريّة (ما ينبغي فعله، وما ينبغي اعتقاده، والحكم عليه). هكذا تقترن القيم بالمعايير التي تحكم أنواع المواقف (التأثيرية، والمعرفية، والجمالية). بعد ذلك، فهو يجنبنا معالجة القيمة كماهيّة خاصّة أو موضوع مُفارِق وفق الطريقة الأفلاطونيّة، بجعلها ترتبط بتقييماتنا الصائبة. ومع هذا، فإنّ هذا التحليل لا يجعل هذه

---

١. الحقيقة هنا ليست صفة فكرة أو قضية، بل صفة فكرة أو قضيةٍ تكون موضوعاً للاعتقاد؛ حامل القيمة هو الموقف، وليس الشرط الذي يحققها[٩٩]

التقييمات ذاتيّة، لأنه يفترض أن التقييمات المعنية صائبة، أي موضوعيّة. لهذا فهو، من جانب آخر، لا يقتضي شكلاً واقعياً أخلاقياً يُشيِّء réifier القيم، ولا شكلاً واقعياً مُضاداً يجعلها مرتبطة بمواقفنا واستجاباتنا فقط. لكنّه يحافظ على روح الموقف الواقعيّ، لأنّه يدرس القيم بوصفها موضوعية وواقعيّة، وليس بوصفها ناتجةً عن مواقف.

غير أنّ تحليل القيم من حيث المواقف الصائبة أو المناسبة، يصطدمُ بصعوبتين مهمّتين. الأولى، هي أنّه يبدو تحليلاً دائرياً أو يستند إلى خطأ منطقيّ Pétion de principe. ويبدو أنّه يقول إنّ الشيء مرغوب على نحو صائب (محبوب، موضع قبول، موضع إعجاب) إذا، وفقط إذا، كان مأمولاً (موضع محبّة، موضع إعجاب، موضع اعتقاد). إنَّما، إذا احتجنا إلى معرفة ما هو موضع رغبة (موضع محبّة، موضع اعتقاد، موضع إعجاب) لمعرفة ما إذا كان الشيء مرغوباً، مُصدّقاً، ومُعتقداً به، على نحو صائب، لا نكون قد أضفنا شيئاً. إذا كان الشيء جيّداً (جميلاً، حقيقياً) لأنّه يستحقّ موقفاً معيّناً، أو لأنّ هذا الموقف مناسب أو صائب، فإنّ السؤال يطرح نفسه حول معرفة متى يكون هذا الموقف مناسباً أو صائباً؛ إذا جاء الجواب أنّه مناسب أو صائب حينما يكون هذا الشيء جيّداً، وجميلاً أو حقيقيّاً، يكون التحليل دائرياً، لأنّ الجيد، والجميل أو الحقيقي هي الصفات نفسها التي ينبغي تحليلها. إذا أُجيب بأنّ صواب الموقف يعود إلى صفات الشيء نفسه الذي ينبغي تقييمه، وليس إلى صفات فعل التقييم، فقد نخاطر بالعودة إلى نوع من واقعيةٍ ذات نمط تقليديّ: ما الذي يحدّد طبيعة هذه الصفات؟[١٠١] وإن قلنا إنّ القيمة هي موضوع الموقف المناسب، وإنّ الموقف المناسب هو ما نراه **مقبولاً**، عندئذ نقع في نكوص لا ينتهي، إذ عندئذٍ ينبغي لنا تقييم التقييم، وما إلى ذلك. يمكننا محاولة الردّ على اعتراض الدائرية باعتماد فكرة السبب، بدلاً من فكرة الموقف المناسب، كما يفعل المدافعون عن مفهوم "بديل" القيمة فنقول: يكون الشيء مقبولاً (جيداً، جميلاً، حقيقياً) إذا، وفقط إذا، توافرت لدينا أسباب موجبة لاتّخاذ مثل هذا الموقف إزاءه[١٠٢] تصبح فكرة السبب هي المفهوم المعياري الأساسي الذي يحمل ثقل التفسير، وتجد نظرية القيمة نفسها مقترنة بنظرية لأنواع الأسباب: الأسباب العمليّة للتصرُّف، والأسباب المعرفيّة للاعتقاد، والأسباب الجماليّة للحكم (تكوين الرأي). عندئذٍ يكون مبدأ العلاقة بين القيم والأسباب على النحو الآتي:

إذا وُجِدَ اعتبارٌ يجعلُ الشيءَ مقبولاً، فإن هذا الاعتبار يكون سبباً لاتخاذ الموقف الملائم[١٠٣].

المشكلة عندئذٍ تكمنُ في تحديد الشروط التي ينبغي للأسباب الاستجابة لها لتكون صائبة أو مقبولة. أليس في هذا مخاطرة بالعودة إلى الدائرية الأولية؟

الصعوبة الثانية التي عمدنا إلى تحليلها أعلاه، سببها أنّ وجود موقف إزاء شيء معيّن غير كافٍ لجعل هذا الموقف إمّا صائباً، وإمّا أنّ الأسباب التي تدفع المُنَفِّذ إلى الإعجاب، أو إلى الاعتقاد ليست أسباباً **مقبولة**، أو أسباباً **من النوع** المقبول، وإنّه لمن الضروريّ معرفة متى يكون السببُ الوجيه سبباً وجيهاً. فقد أتوافر مثلاً على سبب وجيه يدعوني إلى الإعجاب بآخرِ كتبِ المشرفِ على أطروحتي لأني بهذا قد أدفعه إلى مساندتي للحصول على وظيفة، فإن لم أفعل هذا فلن يساندني. إنّما، هذا السبب الوجيه بالنسبة إلى ما هو مفيدٌ لي منفعياً (أداتياً) ليس سبباً وجيهاً بالنسبة إلى ما هو مقبول جمالياً، كالقول إنّ الكتاب الأخير للمشرف على أطروحتي سيّئ وليس لديّ أيّ سبب موجب للإعجاب به. الإعجاب بكتابه لأسباب احترازيّة أو أداتيّة لا يعني الاستجابة **للنوع الموجب للسبب**(١٠٤). وفكرة "النوع الموجب للسبب"، التي تطرَّقنا إليها سابقاً مشابهة هنا لفكرة الموقف الصائب أو المناسب، ويمكن عدّها مكافئة لفكرة الموضوع objet المناسب للموقف. إلّا أنّه يمكن وصفها أيضاً بأنّها أكثر بدائيّةً. وعندئذٍ، ما الذي يحدّد النوع الموجب للسبب؟ أليس هذا رهن بالظروف؟ في بعض الظروف، يمكن أن تكون لدينا أسباب لإطلاق حكم جماليّ، وفي أخرى يمكن أن تكون أسبابنا احترازية لإطلاق الحكم، وفي ثالثة يمكن أن تكون سبباً لإطلاق حكم جماليّ. يبدو أنّه لا يوجد نوع مسبق للسبب يكون وجيهاً في جميع الظروف، وأنّ هذه الفكرة نسبيَّة.

يمكن الردّ على هذه الصعوبات بالعودة إلى تحليل تقليديّ يقول بحسبان فكرة الموضوع المناسب لموقف معيّن، أو فكرة السبب بوصفها مشتقّة بالقياس إلى فكرة القيمة، وبحسبان القيم بدائية بالقياس إلى الأسباب. إنّما، يمكن دراسة الأسباب الوجوبيّة axiologiques والأفكار المعياريّة، ولا سيّما أفكار السبب، بوصفها تقع في المستوى نفسه من دون أن يكون لإحداها أفضليّة على الأخرى[I] لن أتّخذ هنا موقفاً من هذا الخيار أو ذاك، لكنّي عبّرتُ عن تعاطفي مع

I. من المعروف أن مور Moor فيلسوف يشجع تحليل الأسباب من باب القيمة، ويعتمد الفيلسوف سكالون Scanlon موقفاً معارضاً.

توجّه "أصولية الأسباب fondamentalisme des raisons" التي لا تختزل مع ذلك، فكرة القيمة بفكرة السبب، بل تعدّ الثانية سابقة على الأولى في ترتيب التفسير.

مهما كان الخيار الذي نعتمده على المستوى الأنطولوجي، فمن الخطأ عدم وجود معيار يسمح بتمييز المواقف أو الأسباب المناسبة أو الصائبة، أو أن تكون جميع المعايير دائريّة. لهذا، دعونا نعُد إلى الاعتبارات المتعلّقة بالنوع المناسب للسبب، التي سبق أن أدخلناها من خلال صياغتها بعبارة تصويب المواقف.

إذا قلنا من الصائب (أو لدينا أسباب موجبة) أن نرغب في شيء معيّن إذا، وفقط إذا، كان هذا الشيء موضع رغبة désirable، يكون التحليل بهذا دائريّاً. إنّما، إن قلنا إنَّ من الصواب، أو إنَّ لدينا أسباباً موجبة للرغبة، أو فعل شيء ما، والإعجاب بشيء ما أو اعتقاد شيء ما، لأنّ شروط التصويب أو الأسباب المناسبة هي أسباب عمليّة للأول، وجماليّة للثاني، ومعرفيّة للثالث، خاصّة بكلّ نوع من المواقف - رغبة، حكم ذوقيّ، اعتقاد -، فإنّ الدائرية لا تكون سوى ظاهريّة. وفي الحقيقة، يمكن تمييز هذه الأنواع من الأسباب من خلال اختبار يشبه ذلك الذي اعتمدناه في الفصل الأول أي **اختبار التجانس**. إذا كانت لدى أحدهم أسباب موجبة (جماليّة، أخلاقيّة، معرفيّة) لعدم الإعجاب (أو الاعتقاد، أو الرغبة) بشيء مُعيّن، لكن لديه، في الوقت نفسه، أسباب موجبة (نفعيّة)، فسيجد هذا الشخص نفسه أمام نوع من التنافر يشبه التنافر الموجود في الحالة التي نسعى فيها إلى الاعتقاد كما يحلو لنا: وستكون له أسباب للإعجاب وأخرى لعدم الإعجاب بشيء معيّن، أو الاعتقاد به، وسيعدّ بنفسه أسبابه بوصفها أسباباً سيّئة. وسينشأ صراع بين النوع المناسب لاتّخاذ موقف والسبب السيّئ (غير المناسب). فالشخص الذي يرى أنّ كتاب المشرف على أطروحته سيّئ، لديه سبب موجب للحكم على هذا النحو - هذا الكتاب سيّئ -، لكن الكتاب سيّئ -، إنّما، إذا عدَّ هو نفسه أنّ لديه سبباً أفضل يجعله يراه جيّداً (سيثابُ إذا اتّخذ هذا الموقف، أو يعاقب إذا لم يتّخذه)، فيحكم على الكتاب بأنه جيّد. إلّا أنّه لن يتوانى عن رؤية أنّ السبب الذي دعاه إلى إصدار حكمه ليس هو النوع المناسب للسبب، لأنه ناجم عن موقف خارج عن نطاق التقييم المعرفي. إنّ بنية الصراع هي بنية الاعتقاد الإراديّ نفسها: من يرغب في اعتقاد شيء ما لأنّه يرغب في الحصول على موقف الاعتقاد وليس لأنّ لديه سبباً معرفيّاً للاعتقاد، فهو لا يعتقد من أجل النوع المناسب للسبب، ومن ثمّ عليه حسبان اعتقاده بأنّه ليس اعتقاداً أصيلاً.

رأينا في القسم الأوّل من هذا الكتاب أنه يمكن التعبير عن هذه الفروق بلغة الفرز التي وضعها بارفيت Parfit: فقد تتحدّد أسبابنا **بموضوع [غرض]** objet الموقف - الذي يكون عندئذٍ مناسباً إذا كان هذا الموضوع هو نفسه الموضوع الصائب أو المناسب للموقف- أو بالموقف نفسه(١٠٥). وبالعودة إلى مثال الكتاب السيّئ للمثقف الكبير، فإنّ النفَّاج، أو صاحب الأطروحة الخنوع، لا ينبغي له أن يُعجب بمثل هذا العمل أو يصدر حكماً معيّناً لأنّ العمل ليس جيداً وأن الحكم خطأ، بل لأنّ لديه أسباباً تجعله يتّخذ هذا الموقف: أي رغبته في اعتماد هذا الموقف لأنّ صاحبه شخص مهمّ. إلَّا أنَّ هذا السبب القائم على الموقف ليس سبباً للحكم على جودة الكتاب والإعجاب به. بل سبب امتلاك موقف الحكم على الكتاب بكونه جيداً أو من أجل إبداء الإعجاب به. وبما أنه لا يملك هذا الموقف على نحو عفويّ وطبيعيّ، ولكونه غير مؤسّس على أسباب تعود إلى موضوع موقفه أو إلى وقائع العالم، فإنّ هذا لا يجعل السبب سبباً موجباً، لأنّ سببه يقتصر على **إرادة الإعجاب** أو الحكم. كما رأينا، فإنّ معيار الشفافية يسمح بتمييز الاثنين. إذا حكمنا بصدق أن ق، فإن هذا الجواب شفّاف إزاء السؤال "هل ق؟"، لكنه ليس شفافاً إذا حكمنا بطريقة تنفُّجيّة أن ق لأن **س** أو **ي** يريان أن ق، (**س و ي** عبارة عن شخصين يودُّ النفّاج تقليدهما). إنّ غياب التناظر بين الأسباب القائمة على الموضوع، والأسباب القائمة على الموقف المقترن بمعايير التجانس والشفافية، يكفي [عدم التناظر] لتمييز نوع السبب المناسب من غير المناسب؛ لأن التمييز يتعلّق بنوع الموقف المعني. كل موقف يحدّد نمط السبب الذي يناسبه. حينما لا يملك المُنَفِّذ النمط المناسب للسبب، فذلك لأن أسبابه لا تناسب الموضوع "العادي" أو تناسب الموقف. الاعتقادات، والأحكام ومواقف معرفيّة أخرى لا تكون صائبة إلَّا إذا كان موضوعها معرفيّاً، أمّا الرغبات ومواقف أخرى فسواء كانت تأثيرية أو جمالية لا تكون صائبة إلّا إذا كان موضوعها موضوع اختيار عملي أو حكم جمالي[I] بتعبير آخر، لكل موقف طبيعته وجوهره، ونمط من الموضوع أو المضمون. حينما يفتقر الموقف إلى موضوع مناسب، يكون ضعيفاً. وهذا روح تحليل القيمة من حيث الموضوع المناسب للمواقف، كما يمنحنا معياراً لتمييز الطابع الفاضل أو المعيب للسلوك المعرفي: يكون

I. يحتفظ هذا التصور بوجهٍ من النظرية الكانطية حول الملكات facultés: عرف، رغب، الشعور بالرغبة، حيث تُنتج كل منها نمطها الخاص في الحكم، وكل منها يتمتع بحالة عليا تنحو إلى الموضوعية.

السلوك فاضلاً حينما يتطابق مع طبيعة الموقف أو جوهره، ويكون معيباً حينما يكون خلاف ذلك، وغير متجانس بنحو من الأنحاء في هذه الحالة الأخيرة.

دعونا نطبّق هذا على أنماط الرذائل المعرفيّة التي سبق النظر فيها. يعدُّ الفضول فضيلة معرفيّة حينما يتطابق مع طبيعة الاعتقاد الذي يهدف إلى الحقيقة والمعرفة؛ ويكون رذيلة معرفيّة حينما لا يتطابق مع هذه الطبيعة ويبتعد عن الهدف المعرفيّ المرتبط به. حينما تنتاب الفضوليّ رغبةُ معرفةٍ موجّهةٍ نحو موضوعات مهمَّة فقط من دون حسبان للقدرة على اكتساب اعتقادات أو معارف، فهو غير راغب في المعرفة من أجل النمط المناسب للسبب، وتكون أسبابه موجّهة فقط نحو هدف اتّخاذ موقف اعتقاديّ أو معرفة عدد معيّن من الأشياء، من دون الاهتمام بمضمون هذا الموقف. فيعدُّ فضوله من النوع الرذيل. إنَّما، إذا وجَّه الفضوليّ اهتمامه نحو موضوعات من شأنها زيادة معرفته، أو رَفَضَ توجيه اهتمامه نحو موضوعات لا تزيد في معرفته، تكون معرفته من النوع الفاضل. أمّا الهذر والتنفُّج، خلافاً للفضول الذي يمكن أن يكون فاضلاً أو رذيلاً، فهما أقرب دائماً تقريباً إلى الرذائل المعرفيّة. المهذار يتّخذ موقف عدم احترام الحقيقة بوصفها قيمة، ولا يسند موضوع خطابه إلى موضوعات مناسبة للاعتقاد الحقيقيّ وللمعرفة. إنَّما، قد يكون لديه وعي إلى حدٍّ ما لفعل ذلك. في بعض الحالات، حينما يكون مضطرّاً إلى الهذر، قد لا يكون لديه أيّ وعي بموقفه، لكن في أكثر الحالات رذالةً، فإنّ لديه كامل الوعي باتّباع سلوك يتناقض مع الهدف المعرفيّ، ويكون مُتخرّصاً bullschitter: لا يهمّه أن يعرف. أمّا التنفُّج فله أيضاً درجات. إنَّما غالباً ما يجد النفّاج نفسه في موقف غير متجانس: فهو يرغب في المعرفة أو إبداء الرأي كالأشخاص المتميزين أو الذين يريد تقليد رأيهم (حكمهم)، لكنّه يعرف أنّ الأسباب التي تدفعه إلى الرغبة في الحصول على هذه الاعتقادات وهذه الأحكام ليست أسبابه الخاصّة، أو الأسباب الموجبة للمعرفة. لدى النفّاج دائماً أسباب للاعتقاد أو الحكم تقوم على الموقف وليس على المضمون. لهذا تراه لا يحكم (يبدي رأيه) ولا يعتقد بدفع من النوع المناسب للسبب، وهنا يكمن سوء نيته التي يتميّز بها.

يبدو أنّ تحليل القيم من خلال الأسباب ينظر إلى كلٍّ من الفضيلة والرذيلة المعرفيتين من حيث الجوهر، في حين ثمَّة في الحقيقة، كما سبقت الإشارة، درجات للفضول، والهذر والتنفّج baratinage. إلّا أنَّ الأمر هنا ليس على هذا النحو. فما له جوهر ليس نوع الطبع أو السلوك المحدّد بمجموعة من الاستعدادات، بل الموقف نفسه ونوع السبب أو شروط التصويب

الخاصّة به. ومن هنا، يمكن أن تكون لدى المُنَفِّذ، إلى حدٍّ ما، أسباب لاتّخاذ هذا الموقف أو ذاك. الفضول الأجوف أو الوقح هو الذي يُفضي إلى موضوعات يعرف الفضوليّ أنّها لا تُنتجُ معرفة، لكنّ الأمر منوط بالدرجة، وهذا يرتبط إلى حدّ كبير بالطريقة التي يقاوم الفضوليّ من خلالها الفضول واتّخاذ موقف معيّن من عدم الفضول الذي تحدّث عنه مالبرانش Malbranche بوصفه علاجاً للفضول. كذلك الأمر فإنّ الهذر والتنفُّج ليسا دائماً رذيلتين إذا كانت الأسباب التي تدفعنا إلى الثرثرة أو إلى أن نكون نفّاجين موجّهة نحو الموقف وليس نحو الموضوع objet. وخلافاً لما يدعو إليه كلّ من ألسيست Alceste وجوليان بيندا J.Benda، قد يكون جيّداً، في بعض الظروف، أن يكون المرء فضولياً أو مهذاراً أو نفّاجاً (متحذلقاً بلغة موليير في مسرحيّة **كاره البشر** misanthrope) إذا كانت أسبابه موجّهة نحو الموقف وليس كي يكون متحضّراً. يقول لنا سير هارولد نيكلسون Sir H.Nicholson ومعه بعض النفّاجين الآخرين، وجماعة الصالونات في القرن الثامن عشر، إنّ التنفُّج قد يكون فضيلة إذا كان هدفه الحفاظ على بعض القيم الاجتماعيّة. وقد يكون، في بعض الحالات، من المستحسن الاعتماد على أحكام الأشخاص المتميزين وأذواقهم. وإذا أردنا أن نكون سعداء، فقد يكون استخدام صيغة من اللاعقلانية أو عدم التجانس أفضل من أن نكون عقلانيين ومنسجمين في جميع الظروف. إنّما، إذا اكتفينا بالنظر في الهدف المعرفيّ فقط، فسيكون للعقلانيّة والانسجام، هدف مختلف ويحدّدان جوهر الموقف. أمّا إذا كان للموقف جوهر، وإذا تطابقت صكوك actes الحكم أم لم تتطابق مع الموضوع المناسب للموقف، فلن ينجم عن هذا أن يستمرَّ الفاعل sujet الذي يتّخذ هذا الموقف، في اتّخاذه، أو تصدر عنه دائماً أحكام سويّة أو غير سويّة. فقد يكون الفرد نفّاجاً قليلاً أو كثيراً، أو لا يكون كذلك أبداً. بتعبير آخر، الموقف لا يحدّد الطبع (الشخصية)؛ ومفهوم المعيارية المعرفية من حيث المواقف والموضوعات الصائبة لا يتطلّب نظرية للفضائل والرذائل من النوع الجوهريّ. مع هذا، فهو ليس غير متطابق مع مثل هذه النظريّة. إنّه متطابق بنحو خاصّ مع التدرجية gradualisme الأرسطية للفضائل ومفهوم الفضيلة بوصفها منزلة بين المنزلتين. إلّا أنّ تحليل القيم الفكرية أو المعرفية من حيث السبب يتيح معرفة أنّ الطبيعة الأساسية للفضول، والثرثرة، والتنفُّج، هي أنّها رذائل معرفيّة نشأت عن تعرُّف هذه القيم والأسباب التي تتكوّن منها.

VIII. الحماقةُ والبلاهةُ، وخطلُ الرأي

١. الحماقة وأشكالها

لا يمكن لأحكام أخلاقيَّات العقل أن تختصر التفكير الدائر حول الحماقة bêtise وأشكالها؛ لأنّ الحماقة، كالفضول، مرضٌ يصيب المعرفة، ورذيلةٌ فكريّة في الوقت نفسه. ومع ذلك لا تجدها مصنَّفة تحت هذا الاسم في الفهارس العاديّة للرذيلة، مع أنّها رذيلة - إذا كانت هي المقصودة - وردت تحت اسم ما أطلق عليه القدماء اسم moria أو stultitia اللتين يمكن ترجمتهما على التوالي بـ "الجنون folie" و"البلاهة sottise" وهو المعنى نفسه الذي اتّخذته في عصر النهضة، حين أثنى عليها إيراسموس Erasme في كتابه **في تقريظ الجنون** ("moriae encominium")، وحين صوِّرت على أنَّها بلاهة stoltezza في دراسة الأيقونات iconographie[١]؛ وبقيت كذلك في العصر الكلاسيكيّ؛ إذ كان يسهل على الناس الحديث عن البلاهة للدلالة على رذيلةٍ نكونُ مسؤولين عنها بطريقة أو بأخرى، وكانت الحماقة bêtise تدلّ على قربنا من الحيوانات وأجلاف الناس. إلَّا أنَّ مصطلح الحماقة فرض نفسه على المُعاصرين. الحماقة، بالمعنى المعاصر، وهو معنى نفسيّ قبل أن يكون معنى أخلاقيّاً، تدلّ أساساً على نوع من نقص الكفاءة، أو على نمط معيّن من الجهل الذي يتّصف به المضطربون عقلياً؛ لكنّه يدلّ أيضاً على عيب في الأداء، أو سوء استخدام كفاءة متوافرة، أو سوء ممارستها. يُقال عن المرء إنّه أهبل crétin أو أبله buse حينما يفتقر إلى بعض القدرات الفكرية اللازمة للذكاء. ويُقال أيضاً عن الفرد إنّه مغفَّل idiot لافتقاره إلى الحكم بوصفه قدرة على تطبيق قواعد الإدراك. وقد يتمتّع المرء بالقدرات من دون أن يكون قادراً على الحكم.

تبدو فكرة الحماقة كأنَّها عصيّة على التعريف، كما يقول موزيل Musil في محاضرة ألقاها عام ١٩٣٧ **حول الحماقة** ("Dummheit")[٢]: إنَّ اصطياد الحماقة أشبه باصطياد الفراشات. هناك ضمن مجموعة من المصطلحات مثل "bête أحمق، idiot أبله،

imbécile, faibled'esprit, crétin, stupide, hébété, con, benêt, innocent, balourd lourd, niais, brutr, rustre, buse, borné, obtus, fat, vain, sot, insensé, fuintelligent, fin, subtil, brillant, malin, vif, perspicace, sagace, lucide, habile, spitituel, aigu, avisé, prudent, doué, sage"

تنوّع كبير بحيث لا يمكنها أن تدلّ على صفة مشتركة. بعض هذه المصطلحات مثل (أحمق bête, idiot أبله، imbécile أخرق، ضعيف العقل، faibled'esprit) تدلّ على عيوب الإدراك، أو سوء استخدام الحُكم، لكن غيرها مثل "fat تافه، vain زهوق، sot أبله، insensé بلا عقل، fou مجنون" بعض سمات الشخصية التي تفترض موقفاً ثابتاً. وتبدو هذه المصطلحات "غليظة أو صفيقة" بامتياز وتخصّ نمطاً من سياق ثقافيّ معيّن، وليست "رقيقة fin" وعابرة للثقافات، كما نرى في ترجمتها إلى لغة أخرى. فالكلمة الفرنسيّة con = [بالعامية أحمق] يقابلها بالإسبانيّة "gilipollas" لا تعبّر عن الشيء نفسه في كلمة "tonto"، أو بالأمريكيّة "jerk" أو "nut" كلمات يصعب ترجمتها كثيراً. هل تكافئ الكلمات الإنكليزيّة "dunce"، "dull" أو "dumb" كلمة "stupide" الفرنسية، أو "stupidus" أو "plumbeus"؟ اللاتينيتين أو "nudo" الإسبانية؟ و"dumm" أو "tor" الألمانيتين؟ الحقيقة أنّ جميع هذه الكلمات مُهينة، ومجازيّة، أو "شاتمة"؛ ودلالتها المتبدّلة تبعاً للسياقات تجعلنا نشكّ في أنّها تدلّ على نوع أو أنواع طبيعيَّة عدَّة، إلّا إذا كانت تتعلّق بمقولات سريريّة [طبية] محدَّدة إلى حدٍّ ما ("crétin أهبل")، ("idiot غبي"). يبدو أنَّ هذه الصفات موجودة في ذهن المراقب أكثر من وجودها لدى الفاعل sujet، وأنّها مجازيّة أو كنائيّة في أغلب الأحيان. إنّ تبادليّة هذه الصفات توحي بأنّها لا تدلّ على شيء محدَّد، باستثناء نية الشتم من قبل من ينسبها إلى أحدهم في هذا السياق أو ذاك. ودلاليتها تعبيرية كوصفنا لأحدهم بأنه "drôle مُتحذلق" أو "triste حزين" أكثر من كونها واقعية مثل قولنا "أخضر" أو "صخريّ" بهذا المعنى، هي مصطلحات تقييميّة بالأساس، وليست وصفيّة من شأنها التعبيرعن نوع طبيعيّ. ما المبدأ الذي سنستند إليه في التصنيف؟ ينتابنا الانطباع بأنَّ هذه المصطلحات تدلّ على صفات حقيقيَّة وثابتة لدى الأفراد، وأنّ هناك، كحال النباتات، طبيعة حقيقيّة تخفيها أسماء العصافير ("buse: صقر جرّاح")، ("bécasse: دجاجة الأرض")، ("linote: تفاحيّ، طائر مغرّد")، والثدييات ("âne: حمار") أو نباتات ("courge: يقطين")، ("cornichon: خيار مخلل")، ("patate: بطاطا، أحمق") نخلعها على أولئك الذين نقدِّر أنهم يستحقون هذه

الصفات. كما يبدو لنا وجود تدرُّج في الخصائص: يبدو وصف أحدهم بـ"cucul: مُضحك قليلاً" أو "bêta"، أو "niais: أبله" أهون من وصفه بـ"idiot: أحمق" أو "أخرق imbécile"، والقول عن أحدهم إنه "أحمق idiot" أهون من قولنا "con: غبي" الذي يبدو أنه الجنس الأسمى الذي تصنع الأنماط الأخرى من الحماقة أنواعه. إنَّما، تبقى هذه الحدوس هشّة. ولعدم قدرتنا على اللجوء إلى القاموس، يمكننا محاولة الاستناد إلى الأنطولوجيا: هل تدلّ كلمات مثل "stupide"، و"idiot"، و"imbécile"، و"crétin" على وقائع عقلية خاصّة، وحالات يعيشها الأفراد، أو استعدادات دائمة إلى حدٍّ ما؟ فكلمة "stupide: غبي" تدل على حالة، هي حالة الذهول stupeur؛ وبعض العبارات يمكن أن تدلّ على خصائص عَرَضية ("شعرتُ بأني غبي: بهيمة")؛ في حين تدلُّ جميع المجازات الحيوانية طبيعيّاً على أنواع espèces. يقول جيلبير ريل Gilbert Ryle إنَّ عبارتَي حماقة bêtise وذكاء intelligence تدلّان أساساً على استعدادات، وقدرات، أو قابليات تتجلّى في الأفعال والسلوك وليست حالات فكرية أو أحكاماً توجّهها حالات ذهنية خاصّة ناشئة عن ملكات متميّزة كالإدراك، والتخيُّل imagination أو الإرادة[٤]. يميل علماء النفس المعاصرون إلى الحديث عن الذكاء intelligence كقدرة واضحة على الحكم في الأجوبة التي يقدّمها المُنَفِّذون في اختبارات مختلفة. ويستند وصف الفرد بالذكيّ أو الغبيّ، والعقلانيّ أو غير العقلانيّ فقط إلى هذه الأجوبة التي ترتبط على نحو كبير بالأطر المعرفيّة التي نقيس بها، أو نختبر من خلالها الخصائص المعنية: الحماقة موجودة دائماً في نظر المراقب ولدى من ينسبها، وهي نسبية جدّاً. يعجُّ الأدب بكتب تحمل عناوين هدفها إضفاء قيمة قصوى على القول المأثور الذي جاء على لسان فوريست غامب GumpF: ("stupid is as stupid does لكل منا نصيبه من الحماقة)[٥] إذا اتّفق كلّ من علم نفس الحسّ السليم sens commun وعلم النفس العلميّ على أنَّ الحماقة [الغباء] (أو الذكاء) ليسا نوعين طبيعيين، ولا يدلّان على خصائص حقيقيّة وثابتة للأفراد، فكيف يمكننا التفكير في جعل الحماقة رذيلة؟ هنا يبرز طيف التيار الظرفيّ situationnisme.

مع هذا، أقول إنّ للحماقة جوهراً أو طبيعة لا ترتبط بقدرات أو استعدادات طبيعيّة ولا بصفات اجتماعيّة، بل بموقف معيّن. وهي ليست عيباً أو نقصاً فكرياً، بل هي عيب أخلاقيّ ذو طبيعة معرفيّة، مثلها مثل تلك الرذائل التي أتينا على تحليلها في الفصل السابق، أي الفضول،

والوقاحة، والتنفُّج. إنّها رذيلة في العقل، ليس بمعنى العيب الإدراكيّ أو النفسيّ، بل بمعنى عدم الإحساس بقيم العقل ومعاييره. أمّا طبيعتها الحقيقيّة فهي **البلاهة** sottise[٦]

هنا نجد أنفسنا مباشرة أمام مشكلة منهجيّة سبق لنا مواجهتها في معرض حديثنا عن جميع الرذائل السابقة، أي: من أين نبدأ؟ إذا انطلقنا من علم النفس وحاولنا إجراء مقاربةٍ تجريبية، يصعب علينا جدّاً، كما رأينا، ألّا نفترض مسبقاً أنّ الحماقة نوع من عيوب العقلانية، ونمط من الخطأ الدائم في الحكم، وهو ما يحدّد منظورنا، ويستدعي الاستعانة بوجهة النظر الظرفيّة situationnisme: فقد لا تكون الحماقة موجودة، وأنّها ليست سوى إسقاطٍ لحالة وأمثلة على هذا الشخص أو ذاك. في المقابل، إذا انطلقنا كالكلاسيكيين، من إطار أخلاقيّ، فإنّنا سنخاطر في وضع أنفسنا في موقع الوعظ الأخلاقيّ moraliser. وإذا انطلقنا من إطار أدبيّ، فقد تكون الأوصاف مبهمة وذاتيّة. إنّما، كما في السابق، فإنّ نقطة الانطلاق الأكثر طبيعيّة بالنسبة إلى النظريّة تتعلّق بالحماقة بوصفها رذيلة فكريّة هي الإطار الأرسطيّ، الذي يفترض وجود استعدادات لدى الشخصيّة وتوافرها على بعض السمات الخاصّة، على غرار ما جاء في كتاب **أحكام أخلاقيّة من أجل نيكوماخ Ethique à Nicomaque***، أو كتاب تيوفراست Theophraste **الطبائع** caractères. وهو في الحقيقة ما تقوم عليه جميع الأوصاف الأدبيّة للحماقة وتنوّعاتها، بدءاً بالمسرح وانتهاءً بالرواية، مروراً بالهجّائين والواعظين الأخلاقيين moralistes مثل: مونتيني، وموليير، ولابروير، ولاروشفوكو، وفوفونارغ، وسويفت، وبوب Pope، وفولتير، وفيلدينغ Fielding، وأوستن Austin، وإليوت[I] هذا، لقد امتدّ الإطار الأرسطيّ إلى ما بعد العصر الكلاسيكيّ، حتّى حين خرجت الرواية من إطارها الواقعي وتخلّت عن انغماسها في الطبائع، كما لدى غوغول، وبودلير، وفلوبير، وبلوا Bloy، وموزيل Musil، وفاليري Valéry، وفلانري أوكونور Flannery O'Connor، وفولكنر Faulkner، وغومبروفيتش Gombrowicz، وكونديرا، وكثير غيرهم من الكتّاب الذين حاولوا تحديد هذه الظاهرة على نحو مباشر[٨]. هنا أيضاً يطغى التنوّع. وما كلّ من دون كيخوته لدى ثرفنتس، ومينوشكين لدى دستويفسكي، وبينجي لدى فولكنر، أو بوفار وبيكوشيه، ليسوا سوى حمقى imbéciles بالمعنى نفسه. الأول

I. ولا سيّما في التقاليد التي يسميها كارنوفالي Carnevali "رسم الأخلاق والطباع éthopée"[٧]

مجنون lunatique، والثاني فلّاح غبي، والثالث أحمق بالمعنى الطبيّ، والرابع متخلّف عقلياً، أمّا الأخيران فذكيّان وغبيّان في الوقت نفسه.

إذا أخذنا بالتصوّر الاستعداديّ dispositionnelle، يمكن تصنيف الاستعداد للذكاء أو للحماقة تبعاً لكون هذين الاستعدادين غريزيين، ومستترين على نحو كبير، ولا يخضعان لسيطرة الإرادة؛ أو هما عادتان واعيتان إلى حدٍّ تسيطر فيه الإرادةُ عليهما. عندئذ، نعود إلى تصنيفات نمطَي الفضائل الفكريّة، التي مرَّت بنا سابقاً، فبعضها وثوقيّ fiabiliste ذو مستوى متدنٍّ، والأخريات ذوات مستوى عالٍ من الإحساس بالمسؤوليّة. بهذا المعنى، ميَّز عدد من المؤلّفين نوعين من الفضائل الفكريَّة: بعضها عبارة عن كفاءات ذات "مستوى متدني"، وملكات تولّد المعرفة (إدراك، استدلال، لغة)، وفضائل ذات "مستوى عالٍ" تدلّ بالأحرى على سمات طبع إدراكيّ ذي مكوّنٍ أخلاقيّ قويّ، مثل المثابرة، والانفتاح الذهنيّ، والتواضع، والشجاعة، والنزاهة الفكرية[٩] ومع أنّ هذا التمييز أفضى إلى أسلوبين مختلفين ومتنافسين من إبيستيمولوجيا الفضائل، يمكن التساؤل عمّا إذا كان هذان النمطان من الإبيستيمولوجيا في حالة تنافس فعليّ[١٠] إنّما، حينما نفكّر في بعض الرذائل الفكريّة، مثل الحماقة، فإنّ القطيعة بين المستويين تبدو بالغة القوّة؛ لأنّ الحماقة تدلّ على عيب معرفيّ أو فكريّ يرتبط بكفاءات واستعدادات فطريّة لازمة لاكتساب المعارف لا يكون المُنَفِّذ مسؤولاً عنها ("minus habens إنسان واهن"، "غبي"، "أبله"، "أهبل"، "ساذج")، هذا من جانب، ومن جانب آخر يبدو أنّه عاجز عن ممارسة كفاءاته، ويرتبط بالأداء (إنَّ مصطلحات مثل "balourd غبي" أو "nigaud هبيل" تدلّ بالأحرى على الميول نحو الخَرق وليس على القصور الفكريّ الفطريّ) الذي غالباً ما يكون جزئياً ويقع تحت سيطرة المُنَفِّذ. حينما تقترن الحماقة بسمات مثل الزهوّ vanité والغطرسة fatuité، ولا سيّما حينما توصف بالبلاهة sottise فإنّ مكوّن الإرادة والمسؤولية يزداد (لا نلوم فظاً أو غبياً buse بالطريقة نفسها التي نلوم بها متغطرساً أو أبله).

هذا التقسيم الرئيس بين نوعين من إبيستيمولوجيا الفضائل، ونوعين من الحماقة - بوصفها عيباً فكريّاً أو سمة شخصيّة - يرتبط ارتباطاً وثيقاً إلى حدٍّ ما بتصوّرين مختلفين للحماقة، أطلق على الأوّل التصوّر الفكريّ intellectualiste أو الإدراكيّ، وعلى الثاني التصوّر الأخلاقيّ. وكما قلنا سابقاً، فإنّ العبارة الأخيرة لا تدلّ على نمط من العجز الأخلاقيّ

أو العمليّ، بل على نمط من عدم الإحساس بالأسباب والمعايير المعرفيّة الناشئة عن أحكام الأخلاقيّات الفكريّة. وأقول إنّ هذين النمطين يدلّان على الحماقة، كأنّهما نوعان من جنس واحد، وتصوّران للظاهرة نفسها، أي ظاهرة الحماقة على نحو عامّ، لكن يفضّل الإشارة إلى أن الأول عبارة عن حماقة بالمعنى الحرفي للعبارة من جهة ويقوم على تصوّر معيّن للعقلانيّة، والثاني بلاهة sottise من جهة أخرى، يقوم على نوع معيّن من التصوّر الأخلاقيّ. وهكذا فإنّ الرذيلة الفكريّة، المعرفيّة تحديداً، قريبة من التصوّر الثاني.

٢. التصوّر العقليّ للحماقة

التصوّر الأكثر شيوعاً للحماقة، ينطوي على دراستها بوصفها نمطاً من العجز الفكريّ أو الإدراكيّ. وهي متجذّرة تماماً في الحسّ العامّ وفي علم النفس العلميّ، الذي يدرس نتائج الحكم، والمحاكمة العقليّة وقرار المُنَفِّذين الذين يفترض بهم التعبير عن عقلانيتهم أو عدم التعبير عنها. الحماقة، بهذا المعنى، تعني عجزاً في الكفاءة يظهر في الأخطاء الدائمة من خلال البطء أو العجز عن الحكم أو المحاكمة العقليّة. وتُصنّف إلى جانب الخطأ والجهل، وغالباً ما تُشبَّهُ باللاعقلانية. ولها درجات ترتبط بالمقولات الطبية التي تتحدَّث عن سمات فطريّة (القماءة crétinisme، والبلاهة idiotie) وأنماط مختلفة من العيوب الفكريّة العميقة إلى حدٍّ ما أو الأقلّ مَرَضيّة. إلَّا أنَّ المرء ليس أحمق لأنّه جاهل فحسب، وليس كلّ جهالة حماقة (إلّا إذا كانت الحماقة جهلاً إرادياً، كما سنرى لاحقاً). ليس الذكاء بالضرورة سمة شاملة، بل غالباً ما يكون مُجزّأً modulaire وغير متماثل. فثمَّة علماء حمقى، وعلماء رياضيات متميّزون يعترفون بأنّهم لم يكونوا أكفياء في الحساب؛ وأناس موهوبون في تعلّم اللغات، لكنّهم عاجزون عن إنجاز عمليّة تركيب عقليّ؛ وآخرون بالغو الذكاء يتكلّمون ببطء أو تكون ردود أفعالهم بطيئة. وهذا يوحي بأنّ للذكاء أنماطاً مختلفة ودرجات متفاوتة، وللحماقة كذلك. إنَّما، على الرّغم من كلّ هذه التنوعات، يبدو أنّ هناك قاسماً مشتركاً بين أنماط الحماقة بوصفها عيباً فكريّاً: الحماقة تقوم - وربّما تنطوي – على نقص في القدرة على الحكم. وهذا ما يتّضح من التعريف الشهير الذي وضعه كانط للحماقة:

> النقص في القدرة على الحكم [...] تحديداً ما نطلق عليه اسم الحماقة ["Dummheit"]، وهي رذيلة ["Gebrechen"] لا علاج لها. فقد يبلغ الفكر

المنحرف أو المحدود الذي لا ينقصه سوى درجة الإدراك الملائم والمفاهيم الخاصّة به، حدّ التبحّر المعرفيّ من خلال التعلُّم. إنَّما، بما أنّ هذه الرذيلة ترافق الأخرى، في أغلب الأحيان، فليس من النادر الوقوع على أناس بالغي المعرفة يحولون علمهم بممارستهم، إلى هذه الرذيلة التي لا علاج لها[١١].

هنا، يشير كانط إلى الحماقة بوصفها عيباً ونقصاً في الكفاءة الفطريّة الخاصّة بالجاهلين، وممارسةً غير موفَّقة لكفاءةٍ مكتسبة خاصّة بأفرادٍ بالغي المعرفة. لكن كلمة "Gebrechen" أي الرذيلة، لا تدلّ على رذيلة أخلاقيّة أكثر من دلالتها على عجز فكريّ. وقد تقدّمت هذه الفكرة، في القرن التاسع عشر، على فكرة البلاهة stultitia بوصفها رذيلة vitium.

هذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم التصوّر العقليّ أو العقلانيّ للحماقة. إنّها تتلاءم تماماً مع التصوّر الوثوقيّ للفضائل الفكريّة، لأنّ الحكم بالمعنى الذي يتحدَّث فيه كانط عن "الفطنة urteilskraft"، عبارة عن استعداد، وقدرة، وقابليّة إدراكيّة، بل ربّما تعبير عن البراعة. والحديث عن العجز عن الحكم الخاصّ بالحماقة، لا يعني أنّه نقص في المعرفة، أو نمط من الجهل، بل بالأحرى، كما يقول كانط، القدرة على تطبيق ما يسمّيه الحدس (فاقد المفاهيم أعمى)، ومفاهيم الإدراك (التي إن خلت من الحدس أصبحت فارغة) على التجربة الحسيّة. إذاً، يمكن أن نملك المفاهيم، لكننا لا نستطيع تطبيقها في حالات ينبغي لنا فيها ممارسة حكمنا. فدُبُّ الحكاية - الذي تحدَّثنا عنه سابقاً -بهذا المعنى غبيّ، ليس لأنّه حيوان فقط. وهي عظة أقلّ ما يمكن أن يستخلص منها هو القول المأثور ("عدوّ عاقلٌ خير من صديق جاهل").

لكنَّ الدبّ ليس جاهلاً، حتّى وإن تعرَّض للإساءة. فلديه معرفة ومفاهيم - يعرف أنّ الذبابة من شأنها إزعاج النائم، ويمكن للشيء الثقيل إبعاد الذبابة - لكنّه يفتقر إلى الحكم الصائب - بمعنى أنّه يطبّق مفاهيمه على حالة خاصّة - الحجر لا يقتل الذبابة فحسب بل يقتل صاحبه أيضاً[I] وكذلك، حينما يقال مجازياً "فلان يكسر جوزة بمدقّ الهاون"، أي حينما لا نطبّق مفهوم العلاقة بين نوع الأداة والغاية المرجوّة على نحو صحيح. ونجد أكثر التعابير الأدبيّة أهميّة حول

I. فينسان ديكومب V.Descombes يقرأ القصة كعيب في الدبّ من حيث المحاكمة العقلية العملية: أي أن الدبّ يفتقر إلى المقدمة المنطقية (الحجر يقتل صاحبه السيد أيضاً). لكن تشخيصه القائل بأن الوسيلة لا تتفق مع الغاية، لا يبدو لي متفقاً مع تشخيص كانط الوارد هنا[١٢]

هذا الانزياح بين المعرفة والقدرة على الحكم، في رواية فلوبير **بوفار وبيكوشيه**: فهذان "الأبلهان idiots" لا يفتقران إلى المعرفة (فما يكتسبانه موسوعي تقريباً) ولا إلى المفاهيم. فهما يقرأان جميع أنواع الكتب التعليمية التي تشرح لهما مختلف العلوم والفنون، من علم الفلك إلى فنّ تنسيق الحدائق، لكنَّهما يخفقان في تطبيق معارفهما(١٣)؛ ليس لأنّهما يرتكبان الأخطاء، أو تعوزهما درجة معيّنة من السبب أو الحسّ السليم، بل لأنّهما لا يكفّان عن الحكم الخطأ بسبب سوء تطبيقهما لما يتوافران عليه من معارف مُستقاة من الكتب، أو يفعلان هذا بطريقة منتظمة. وكان دولوز Deleuze مُحقّاً في تعليقاته على رواية فلوبير حين رفض خلط الحماقة بالخطأ، وتمييز الحماقة عن البهيميّة animalité، ووضعها في صفّ العبث والتوهُّم[I] بهذا المعنى تكون الحماقة أقرب إلى الدعابة humour كما يُعرّفها شوبنهاور (بعد أن عرّفها كانط): بوصفها "تضميناً مُفارِقاً subsomption paradoxale"، أو جلافةً تتضمنُ أشياء مختلفة على نحو شامل تحت المفهوم عينه(١٥)، وهو ما ينتج أيضاً في أخطاء الفئة catégorie والحذف zugma، كقولنا: "يتدثّر بنزاهةٍ بريئة وكتّان أبيض"؛ "تعود إلى بيتها دامعة العينين في قمرة محمولة على الأكتاف"(١٦). إلَّا أنَّ هذه التصوّرات تبقى ذات نزعة فكرية intellectualistes، بمعنى أنّها تقدّمُ مجموعة الفئات والمفاهيم وعلاقتها بالحدس على أصل الحماقة.

تقترن القدرة على الحكم، عادةً، بنوع معيّن من الكفاءة، لكنّها تنماز عن امتلاك المعرفة حين تعني مجموع الحقائق. يرى التصوّر العقليّ، بصيغته المعاصرة، أنّها نوع من العجز عن المحاكمة العقلية، ونوع من الافتقار إلى العقلانية. إذ يفترض بالإنسان أن يكون حيواناً عقلانياً، وليس حيواناً غبياً. إنَّما، يبدو أنّ علم النفس الإدراكيّ وعلم النفس الاجتماعيّ يقولان العكس تماماً. فقد أسهبَت بعض الأعمال في الحديث عن كيفية تأثير الأوهام الإدراكية، والقناعات الثابتة، والأخطاء الدائمة والثابتة التي تعدُّ بمنزلة أقنية ذهنيّة، في القدرة على صواب المحاكمة العقليّة، وسلامة الحكم، وحسن اتخاذ القرار الذي يبدو أنّه الاستثناء وليس القاعدة. هذه الأخطاء والأوهام تؤثّر في المحاكمة العقليّة الاستنتاجيّة، والمحاكمة العقليّة الاحتماليّة probabiliste وفي

I. حتى لو استخلص منها حجّة ليعارض "صورة الفكرة": إذا قورنت الفكرة على نحو أساسيّ مع الحماقة وليس مع الخطأ، فإن السبب، الذي يفترض به أن يصحّح الأخطاء، هو الحماقة نفسها. مصطلح sequtur = حجة سقيمة، يخفى على قارئ دولوز، بمعنى أن النتيجة لا تتفق مع المقدمات.

عدد من قراراتنا، ولا سيّما الاقتصاديّة منها[١٧]. يؤكّد علم النفس على الحسّ العامّ بقوله إنّ عدداً من تصرّفاتنا العاديّة عقلانيّة إذ ننظر إلى رغباتنا على أنّها حقائق، ونسيء تقدير المخاطرة، ونبالغ في ثقتنا بأنفسنا، ونقلّل من شأن الرأي العامّ والتغيّر التقنيّ. إذا كان افتقارنا للعقلانية نمطاً من الحماقة أو الغباء، فإنّ العبرة من هذا هو أننا جميعاً أغبياء إلى حدٍّ كبير.

التصوّر العقليّ والعقلانيّ للحماقة بالغ الاتّساع وضيّق في الوقت نفسه؛ فهو بالغ الاتّساع، لأنّه في خلطه الذكاء بالعقلانية أو الحماقة باللاعقلانية، يصبح غير قادر على فهم ما تنطوي عليه الحماقة من خصوصيّة. إنّه يميل إلى خلط الحماقة بالخطأ. لكن، كما سنرى، الطريقة المغلوطة في التفكير، وهي إحدى علامات البلاهة، لا تقتضي بالضرورة غياب العقلانية أو الميل إلى خداع النفس؛ بنحو خاصّ، إذا افتُرِضَ أنّها تبيّن، من الناحية التجريبيّة، أنّ الكائنات البشريّة غير عقلانيّة وغبيّة، فهي تجعل مفهوم الحماقة نسبياً تماماً. وكما تشي عناوين تلك الكتب التي تحذّرنا من "أنّ لكلّ منا نصيبه من الحماقة: ليس ضرورياً أن يكون المرء أحمق ليرتكب الحماقات"؛ "يمكن للناس الأذكياء أن يكونوا أغبياء"؛ "كيف يمكن أن نعتقد بما ليس له وجود"[١٨]. إنّما، يمكن الاعتراض على هذه الخلاصة لسببين:

أوّلاً، يمكن القول إنّه لا يمكن الحصول على نتائج تجريبية متشائمة حول العقلانيّة والذكاء البشريّ إلّا على أساس اختباراتٍ تفترض مسبقاً أن يكون المنفّذون عقلانيين إلى حدّ ما، بحيث يصعب القول ما إذا كان للأخطاء المنتظمة علاقة بالكفاءة أو بالأداء: يكون المرء غبياً على خلفيّة عقلانيّة[١٩].

بعد هذا، يمكن القول إنّ أنماط الخطأ التي يرتكبها الناس، غالباً ما تكون صيغاً مصطنعة تُستخدم لاختبار عقلانية الحكم: المنطق الكلاسيكيّ، ونظرية باين Bayne بنحو خاص، حول الاحتمالات التي اتّخذت طابعاً بالغ المثاليّة، يصعب عليها وصف سلوك الفاعلين وتوقّع أخطائهم. مثلاً، إذا استُخدمت صيغة القياس التواتريّ fréquentiste في نظرية الاحتمالات، تتقلّص أخطاء الحكم وتتحسّن الأحكام. لو اعتمدنا تصوّراً أوسع للذكاء بوصفه تكيُّفاً وقدرةً على استخدام وسائل استكشافية، فسيبدو البشر أقلَّ لاعقلانيّة. ولا شكّ في أنّ الحماقة المعمَّمَة، كما قال كوين Quine في كلمةٍ شهيرة حول الذهنية البدائية والترجمة[٢٠]، أسطورةٌ اخترعها أصحاب تصوّرٍ أضيق للعقلانيّة. ومع التصوّر "البيئيّ" للعقلانيّة، الذي يعدّ بمنزلة

مجموعة من الأدوات الاستكشافيّة، والوسائل والمعايير المتغيّرة، فإنّ الحماقة المنتظمة تختفي[٢١]، وتصبح مُشتركة مثلها مثل الحسّ العامّ. إنّها، بنحو خاصّ، ترتبط بشروط الوصف، كما في مثال أبله القرية الذي خُيّر بين قطعة نقديّة من عشرة سنتيمات وقطعة من فئة اليورو، فاختار قطعة عشرة السنتيمات؛ ولمّا سُئل عن السبب أجاب: "هل تعتقدون أنّي سأحظى بها مرّة ثانية لو اخترت قطعة اليورو[٢٢]؟"؛ كما ترتبط بالسياق: فقد يتوصّل أُناس إلى حلّ مشكلة على نحو جيّد في سياق عمليّ معيّن وبعبارات ملموسة، تراهم غالباً ما يعجزون عن حلّها في سياق آخر، أو حينما تُطرح بعبارات مُجرَّدة. بل لا يتَّضح، في سياق معيّن، أن نتمكَّن من وضع معيار للذكاء يسمح بالقول إنّ البعض قد أنجز مهمّة ما بطريقة ذكيّة، في حين أنجزها بعضهم الآخر بطريقة غير ذكيّة[٢٣]. التأكيدات المتعلقة بالذكاء أو الحماقة العامة غير موَضَّحَة sous-déterminées بمعطيات تجريبية ونماذج مخصصة لاختبارها في الوقت نفسه. ومن ثم فإن العمومية البالغة للتصوّر الفكرويّ- العقليّ intellectualiste-rationaliste للحماقة لايسمح بأن ننسب إليها استعدادات وصفات ثابتة، لأنّ العقلانية منسوبة إلى أحكام مقترنة في أغلب الأحيان بقرارات المُنَفِّذين، أي إلى أفعال، وليس إلى سمات شخصية. عندئذٍ لن يُدهشنا تلازم البحث النفسيّ المعاصر مع التوجّه الظرفي situationniste حول الفضائل الفكرية: فنماذجه نفسها تستبعد أن يكون الحكم، كما يقول كانط، مَلكة أو قدرة ثابتة.

كما أنّ التصوّر العقليّ- الفكرويّ بالغ الضيق. وفي هذا يقدّم جيلبير ريل G.Ryle حجةً شهيرة في مقابل ما يسمّيه "الأسطورة الفكرويّة légende intellectualiste" القائلة إنّ كلّ النشاط العقليّ يقوم على تأمّل القضايا، وامتلاك معرفة بحقيقة القضية المطروحة قضويّة propositionnel. ويرى أن جميع الكلمات مثل "ذكيّ" و"ألمعيّ malin" و"ذي فراسة fin" ومقابلاتها مثل "غبيّ" و"أبله" و"بليد"، تدلّ على استعدادات وقابليّات؛ ولها علاقة بحسن التصرُف، و**معرفة كيف [نتصرَّف]** Knowing how، وليس بمعرفة حقيقة القضيّة، أو **بمعرفة أن**[٢٤]. إنّها أنماط من الأداء والقابليات العمليّة، وليست كفاءات ومعارف نظريّة تدلّ على الذكاء أو قلّة الذكاء. وبما أنّ كانط يعدّ الحكم بمنزلة قدرة، فهو لا يبتعد كثيراً في هذا عن أطروحة ريل، التي بدورها ليست غير متلائمة مع التصوّر الوثوقيّ fiabiliste لإبيستيمولوجيا الفضائل.

ثمَّة اعتراض شائع على الأطروحة العقلية، يقول إنّ الذكاء ليس، أو ليس أساساً، ممارسة العقلانيّة، والحكم، أو المحاكمة العقلية فقط، بل له أيضاً علاقة بالانفعالات والشعور، والإحساس بالسياقات، وبالقدرة على اتخاذ القرار في ظروف مختلفة، وتعلّم المرء من أخطائه، ولا يتعلّق بتطبيق قواعد المنطق إلّا قليلاً. والإفراط في استخدام العقل والمحاكمة العقلية غالباً ما يكون علامة على الحماقة، وأبعد من أن يكون علامة على الذكاء. المحاكمة العقلية نفسها، واتّخاذ القرار العقلانيّ يحتاجان إلى الجانب العاطفيّ من طبائعنا: العاشق الفاشل الذي يطلب إلى الموضوع المعشوق: "هل تحبّني أو لا؟" يفرط في استخدام المبدأ الوسط tiers exclu [إذا لم تكن القضيّة صحيحة، فإنّ نفيها صحيح]. يمكن لهذه المعارضة الفكروية intellectualisme أن تقوم في اتّجاهين: الأول اتجاه الرومانتيكيين الذين لا يرون في الحماقة قلّة عقل، بل إفراطاً في العقل، أو اتّباع العقل حصراً، هو الحماقة بعينها. لا يمكن التخلّص من الحماقة إلّا بالتخلّي عن العقل. الاتجاه الثاني أقلّ راديكاليّة، إذ يقول إنّ الحماقة ليست اختلالاً في الحكم، والعقلانيّة أو المعرفة، بل اختلال في الفهم. سأبدأ بالاتجاه الثاني.

٣. الحماقة بوصفها اختلالاً في الفهم

عملتُ، حتى الآن، على ربط إبيستيمولوجيا الفضائل بتصور أحادي حول طبيعة الهدف المعرفي؛ والهدف المعرفيّ هذا هو الحقيقة. إنّما، قلنا أيضاً إنّ هذا لا يعني أنّ الشيء لا يوجبُ الاعتقاد أو المعرفة، إلّا إذا كان حقيقياً فقط. كما قلنا، بنحو خاصّ، عبر تحليل الفضول، إنّه ينبغي نسبة هدف الاعتقاد (وليس معاييره العامّة تماماً) إلى مجال معيّن: ما يستحقُّ المعرفة هو أيضاً ما تفيد معرفته؛ ويمكن لمصادر اهتماماتنا أن تتنوّع. هذا الهدف رهن بنوع الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا، وبمجال الاستقصاء. إلّا أنَّ هذا لا يعني أن يكون موضوع استقصائنا هو المهمّ بذاته، أو المهمّ من أجل المهمّ، لأنّ هذا يعني دراسة الفضول الفارغ أو الفضول غير السليم بوصفهما فضيلتين، وليس بوصفهما رذيلتين. لهذا قلنا إنّ الهدف المعرفيّ هو البحث عن الحقيقيّ (والمُسوَّغ) والمهمّ. إنّما، يبدو أنّ هذه الفكرة- أي توسيع الهدف المعرفيّ ليتجاوز الحقيقة - تؤدّي إلى القبول بوجود هدفين معرفيين على الأقلّ، وأنّ الحقيقيّ غير كافٍ وحده. كما قد توحي قضية الحقائق العادية بأنّ الهدف المعرفيَّ متميّز عن الاعتقاد الحقيقيّ أو المعرفة.

وحينما يخلط العقلانيّ rationnaliste الهدف المعرفيّ بعمليّة تصنيف الاعتقادات الحقيقيّة، الكفاءة بقدرةٍ موثوقةٍ على رفع الاعتقادات الحقيقيّة إلى حدِّها الأقصى، يعني أنَّه يقبل بالتصوّر الوثوقيّ حول الذكاء والحماقة، كما تُجيزه الإبيستيمولوجيا الوثوقيَّة للفضائل، فتبقى بهذا المعنى صادقة ضرورةً أو احتمالاً aléthique.

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ كثيراً من الناس (والحواسيب أيضاً) قد يتوافرون على كميّات كبيرة من المعلومات والمعارف، لكنّهم يبقون أغبياء مثل بوفار وبيكوشيه اللذين اطّلعا على الكثير من الكُتّاب الموسوعيين، ومثل من علَّم نفسه بنفسه في رواية **الغثيان** لسارتر، وقرأ كلّ شيء في مكتبة البلديّة بحسب الأحرف الأبجديّة للكتب؛ أو مثل Funes لدى بورخيس، الذي احتفظ في ذاكرته بكلّ شيء؛ هؤلاء جميعاً يكتسبون عدداً كبيراً من الاعتقادات أو يحتفظون بها، ويعرفون، بمعنى من المعاني، كثيراً من الأشياء، ومع ذلك فهم أغبياء أو بُلهاء. إذا اقتصر الهدف المعرفيّ على اكتساب مثل هذه الاعتقادات، فإنّه يتطابق تماماً مع غباء كبير. وهي النتيجة التي استخلصتها كاترين إلجن Chaterine Elgin من النظريات الوثوقيّة للمعرفة التي تقول إنّ الغباء ينمّي آفاقنا المعرفية والذكاء يقلّصها؛ ومن ثمّ فهي تعزّز "الفاعلية المعرفية للغباء"[٢٥] غالبية نظريات المعرفة تستند "إلى قناعة ثابتة ضمنيّة لصالح الغباء الذي تتميّز به التصوّرات الداخلانية internalistes [العوامل الداخلية للتطور...] والتصورات الخارجانية externalistes للمعرفة. هذا الجانب مشتق من قناعات مشتركة بين هذه النظريات: أ) هدفنا المعرفيّ يقوم على قبول (أو الاعتقاد ب) ملفوظ إذا كان صحيحاً ورفضهِ إذا كان مغلوطاً؛ ب) لا يمكن المبالغة في رفع معيار المقبوليّة عالياً، وإلّا سادت النزعة الشكيّة. وعدم الجدوى المعرفيّة للذكاء الناجم عنه، لا يفضي إلى الخلاصة الحاسمة للشكيّة، لأنّه إذا لم يكن الشخص يعرف شيئاً فليس الحمقى ("dullards") أقلّ نصيباً من الآخرين[٢٦]"

إنَّ رفع مستوى الاعتقادات الحقيقيّة إلى حدِّها الأقصى يتوازى مع جهل بما تعنيه. والأبله مَن يعلم بوجود حقائق عدَّة، ولا يعرف سبب **وكيفيَّة** كونها حقائق. فمعرفة كونها حقيقيّة شيء، أمّا معرفة سبب كونها ملائمة، والدور الذي تلعبه في عمليّة إدراكنا وأبحاثنا المنهجيّة شيء آخر. إذ لا بدَّ من فهمها أيضاً. ما يعني، كما رأينا سابقاً... أنّ الهدف المعرفيّ ليس الحقيقة أو المعرفة، بل **الفهم**. المعرفة من دون فهم ليست معرفة حقيقية، إنّها إظهار مهارات إدراكيّة،

وفطانة، وقدرة على فهم العلاقات ضمن الكليّات، ولا سيّما معرفة الوقوف على الأسباب وتفسير علاقاتها.

تكتسي حجّة فاعليّة الغباء أهميّة أكيدة؛ فالعديد من حالات الغباء التي تستند إلى أجوبة عن أسئلة لا نعرف معناها، أو التي تُفضي إلى ارتكاب أخطاء تتعلّق بالتصنيف ضمن فئة معيّنة catégorie، تُظهر العجز عن الفهم الذي ينتجُ عنه الغباء - كما رأينا في مثال أبله القرية، أو ذلك الفرد الذي يعجز عن تقشير حبَّة بطاطا ساخنة، ويُنصح باستخدام الشوكة لفعل ذلك: "فسأَلَ، لماذا أستخدمُ الشوكة لتقشير البطاطا؟" وهو سؤال غبيّ، لأنّه لم يفهم أنّ الأداة ليست مُعدّة لتقشير البطاطا، بل كي لا تحترق أصابعه[٢٧]. عموماً يكون الجواب غبياً لأنّ الفاعل لا يتمكّن من فهم ما يناسب الحالة. إنّها صيغة من **حجّة الغَمْر** noyage: هل تتمتّع الاعتقادات الصحيحة، لكن غير المفهومة، بالقيمة نفسها التي تتمتَّع بها الاعتقادات الصحيحة المقترنة بالفهم؟ ألا ترتبط قيمة المعرفة باقترانها بالفهم؟

هذا ما جعل بعض المؤلّفين يستخلصون أنَّ الهدف المعرفيّ لا يمكن أن يكون الحقيقة، بل الفهم[٢٨] لكن إذا كان هذا يعني أنَّ الفهم حكر على الحقيقة، فهو أمر يبعث على الشكّ. إذ ليس واضحاً إن كان يمكن للفهم أن يتحقّق من دون معرفة بعض القضايا. ومن دون أن نعقد هنا فصلاً لفلسفة الفهم، ثمَّة معنى يكون فيه الفهم، ولا سيّما حين يكون شخصياً، نمطاً من التعاطف empathie أو التظاهر simulation المقترن بالتخيُّل، لكنّه لا يفترض معرفة حقيقة القضيّة أو التفسير السببيّ. إنّ فهم طريقة عمل المحرّك، وفهم النصّ، أو القصّة، يفترض معرفة عدد معيّن من الأشياء مسبقاً. وهذا صحيح، لأنّ غالبية المؤلّفين الذين يتبنّون فكرة أنّ الهدف المعرفيّ يعني الفهم، لا يرفضون فكرة أنّ الفهم يفترض المعرفة أو يتطلّبها. وحينما يتبنّون صيغةً وثوقيّة fiabiliste لإبيستيمولوجيا الفضائل، فإنّهم يقولون إنّ الفهم والمعرفة يتوازيان، وهما إنجازان يمكن نسبتهما إلى مُنَفِّذ[٢٩]. إنَّما، يمكن قرن الفهم بالقدرة على امتلاك معرفة انعكاسيّة (استبطانيّة réflexive: غالباً يرتبط الغباء، كما في مثال البطاطا والشوكة، بعجز الفرد عن التفكير في أحكامه المباشرة). إنَّما، حتّى في هذه الحالة، فإنّ الفهم يفترض إدراك بعض الحقائق؛ ومن ثمّ يمكن القول إنّ الهدف المعرفيَّ يعني الفهم بمعزل عن الحقيقة.

سبق أن رأينا أنّ الوثوقيين fiabilistes يتوافرون على الوسائل الكفيلة بالردّ على حجّة الغمر noyage. إنَّما، بمَ يردُّون على حجَّة فاعلية الغباء؟ إنَّهم يردُّون عليها بالقول إنّ اكتساب الاعتقادات الحقيقيّة انطلاقاً من عمليّات موثوقة (ربّما بالنسبة إلى الحواسيب، انطلاقاً من برمجيات جيّدة) أو من استعدادات وفضائل إدراكيّة قلّصت الغباء وثبّتت المعارف مع مرور الزمن: فلو وجد الدبّ طريقة أفضل لما هشّم وجه سيّده. إذا اتّبعنا أنموذج سوسا Sosa حول المعرفة الحيوانية والمعرفة الاستبطانية [الانعكاسية]، لقلنا أيضاً إنّ الدبَّ كان يعوزه تقدير هدف ما فعله. لو طُبّق هذا على فاعل sujet عارف منخرط في بحث منهجيّ، لكان هذا يعني أنّ عليه تقدير الهدف المعرفيّ، فضلاً عن الاستعداد لاكتساب المعرفة، وهو نمط من الوعي الاستبطانيّ [الانعكاسيّ] لذاته وللمواقف التي يتّخذها في بحثه المنهجيّ. يمكن تطبيق العبرة نفسها في حالة الفضول: البحث المنهجيّ الأصيل لا ينطوي على رفع عدد الاعتقادات الحقيقيّة إلى الحدّ الأقصى فحسب، بل على الاعتقاد بما هو حقيقيّ فقط إذا كان حقيقياً، أي امتلاك الوعي بمعايير تصويب الاعتقاد، وأنّ على الاعتقاد الحقيقيّ الاستجابة للأسباب. هذا الوعي بمعايير الاعتقاد يعدُّ أساساً لما نطلق عليه اسم القدرة على الفهم، الذي من شأنه رفعنا فوق مستوى الأفظاظ. إنّه مجرّد تمرين للعقل، بوصفه ملكة الردّ على الأسباب. وكما يقول سويفت، ليس الإنسان حيواناً عقلانياً، بل "جدير بالعقل" rationis capax.

٤. الحماقة والبلاهة

أبدى الرومانتيكيون أكبر معارضة جذرية للتصوّر العقليّ intellectualiste بقولهم إنّ الحماقة ليست مجرّد عيب فكريّ وإدراكيّ فقط، بل عيبٌ في العقل نفسه. والحماقة نتاج العقل وليست نتاجاً لقلّة العقل. وهذا التصوّر، بمعنى ما، تصورٌ فكرويّ واسع hyper-intellectualiste لأنّه يقبل فكرة أن تكون الحماقة عيباً فكرياً، بمعنى الإفراط وليس بمعنى النقص. تصدّى الرومانتيكيّون لعقل الأنوار، وواجهوه بقوى الشعور واحترام التقاليد؛ وأعادوا بنوع من ردّ الفعل، الوصل بالحقب التي أطلق عليها القرن الثامن عشر اسم الحقب المظلمة. طبعاً، هذا تبسيطٌ مفرط لتاريخ معقّد ومتعدّد الأوجه، لكن يمكن القول إنّ الرومانتيكيين ربطوا ثلاثة موضوعات كبرى بموضوع الحماقة[٣٠].

الموضوع الأول هو أنّ الحماقة ليست عيباً في العقل intellect أو الإدراك (أو سبب، أي القدرة على المعرفة والمحاكمة العقلية)، بل بالأحرى إفراط excès في العمليّات الفكريّة intellectualité والعقل. وقد كان شوبنهاور بالغ الوضوح حول هذه النقطة حينما وضع العقل intellect في مقابل الإرادة volonté:

*ما كان يمكن تفسير هذا **الضعف**، وهذا **الخلل** العاديين في العقل intellect، كما يتبديان في العجز عن الحكم، وبلاهة غالبية الناس وغبائهم، لو لم يكن العقل ملكة ثانوية، وحملاً مضاعفاً superfétation، وأداة، لو كان ذلك الجوهر الحميمي والأول لما نسمّيه النفس، أو الإنسان الداخلي بوصفه كذلك، كما استمرَّ الفلاسفة في قوله حتى ذلك اليوم. كيف يمكن للجوهر الأول، في وظيفته المباشرة والخاصة، أن يخضع لهذا الكمّ من الانخداعات erreurs والانحرافات السلوكية fautes؟ - العنصر الأول الفعلي في الوعي البشري، أي الإرادة، يعمل دائماً على أتمِّ وجه؛ لأنه ما من كائن إلّا ويريد؛ بل يريد بإصرار وبشدة*[٣١].

لَمَّا عاد شوبنهاور إلى الموضوع الكانطيّ القائل إنّ العقل raison - بوصفه مَلكة تأملية - يقع في أوهام ضروريّة، ويضع الحماقة ضمن إفراط العقل. هذا الإفراط هو إفراط العقل بوصفه ملكةً تهدف إلى معرفة عالمٍ يمكن تجاوزه surpassable، وهو إفراط العقل حينما يقع في إفراط المنطق في الوقت نفسه: المُعقلنون raisonneurs، والمناطقة، وكل أولئك الذين يُعمِلون العقل في الفراغ أغبياء bêtes، بالإضافة إلى الفلاسفة الذين يريدون تأسيس العالم على مبدأ العقل الكافي[٣٢] وهو موضوع عمل عليه أصحاب النزعة الإنسانيّة وديكارت. وهو ما استلهمه كريزال Chrysale بقوله في مسرحيَّة موليير **النساء المثقَّفات**: "المحاكمة العقليّة تُقصي العقل" إنَّما، بقي للعقل نصيب لدى موليير، تجسَّدَ في الخادمات بسبب غياب السادة: مثل مارتين، وتوانيت، اللتين كانتا تتمتّعان بحسّ سليم. صار الحسّ السليم لدى الرومانتيكيين مبتذلاً، وبرجوازياً، وغير مستنير؛ وتحوّل العقل نفسه إلى شكلٍ من الرذيلة الفكريّة. وقد عاد آلان روجيه A.Roger في **كتاب الحماقة** جزئياً إلى هذا الموضوع، ليحلّل الحماقة بوصفها إفراطاً في العقل، ولا سيّما العقل المنطقيّ، كما يتجسّد في المبادئ الثلاثة: جواز القضية أو جواز نفيها، والتناقض، والتماثل[٣٣]. حينما تتّخذ الحماقة شكل السذاجة تنطوي على

الاستمرار في الطلب، بما في ذلك في الحالات التي لا ينطبق عليها هذا الأمر، (أ أو لا- أ). وحينما تتخذ الحماقة شكل الغباء، فإنّها تنطوي على عدم قبول التناقضات أيضاً، حتّى في المواضع التي يمكن قبولها فيها، بل لا غنى عنها. وأخيراً تنطوي على نمطها المعروف بوصفها حماقة، من حيث مطالبتها بمبدأ التماثل "أ=أ"

هذه التجاوزات جميعها جزء مما أُسمّيه السبب الكافي، والمستقل، والمكتفي بذاته، والمُدّعي. ومن ثمَّ فإنَّ الحماقة والغباء والسذاجة لا تدلّ على ضعف في استخدام مبادئ المنطق الثلاثة، بل على امتداداتها وتوسُّعها الشمولي، إن لم نقل ارتيابيّتها في المجال الألسنيّ. على العقل المنطقيّ إنتاج حماقته التماثلية (أ = أ)، وغبائه المنفصل disjonctive (أ أو لا-أ)، وسذاجته الخاصة (صحيحة أم مغلوطة)، لكنه سببٌ أقل كفايةً من سابقهِ. الحماقةُ لا تخالف قوانين العقل أو تتجاهلها، بل يدفعها الغرور إلى تبنيها بحيث تبدو في أكثر أشكالها فصاحةً، أشبهُ بمبدأ التماثل: "مع أنه يمكن القول: اليهوديُّ يبقى يهودياً دائماً" .[٣٤]

الحماقة الكافية تنطوي على الادّعاء بطريقة متباهية ومُبهرجة بدوام استخدام مبادئ التماثل، وجواز صحة القضية وجواز نفيها tiers exclu، والتناقض. من خلال مبدأ التماثل، يؤكّد الأبله sot سلطة العقل وسلطته الخاصة، فتراه مُعتدّاً بنفسه ego et ipse. وهو المبدأ الذي لا تكفُّ الشخصيات الرومانتيكية الكبرى، التي تجسِّد الحماقة، عن تطبيقه من خلال الإطناب، مثل شخصية السيّد برودوم لمونييه وروبير ماكير لدومييه [...]، وعبارات مثل "العمل هو العمل"، و"حينما يعبُر الفرنسيُّ الحدود فإنّه يصل إلى الخارج"، التي تضاعف الوضعيّة غير المستنيرة لإجلال العقل الفارغ. التماثل يعني عبادة الذات autolâtrie، التي أدانها فلوبير لدى السيّاح الفضوليين في تلك الفترة:

المدعو تومسون كتب اسمه بحروف كبيرة فوق نُصب بومبيا Pompée في الإسكندرية: "لا يمكنك رؤية العمود من دون أن ترى اسم تومسون، ومن ثم من دون التفكير في تومسون" . لقد دمج هذا الأهبل اسمه في الصرح المعماريّ وخُلّد معه؟ إنه يدمِّره بحروفه العملاقة[٣٥].

الموضوع الرومانتيكيّ الثاني المهمّ، هو خلط الحماقة بالحيوانيَّة animalité بوصفها غياب العقل؛ فقد كان الكلاسيكيّون يرون في الإنسان شيئاً من الحيوانيّة التي ينبغي تخفيفها، أمّا الرومانتيكيّون فقد رفعوا من شأن الحماقة كجزء لازم من الإنسان. ورأى روسو في الحماقة "حالةً بدائيةً من الجهل والغباء الطبيعيّ لدى الإنسان، قبل أن يتعلَّم من التجربة ومن أقرانه أيَّ شيء[٣٦]"، أمّا فولتير فيأخذ عليه كونه "مُعجباً رزيناً بالحماقة وفظاظة المتوحّشين[٣٧]" لقد كان الرومانتيكيون مبهورين بالكائنات التي تسيطر المشاعر لديها على العقل، كالبُلهاء والمجانين، مثل كاسبار هاوزر Caspar Hauser، وكاسيمودو Quasimodo، ولنز Lenz، أو وويزيك Woyzeck إنَّهم يرون في الأحمق والأبله، وفي المجنون، الجانب الآخر من العقل، والضحالة، والهوة، واللانهائي، التي تعدّ أيضاً نسخاً متوحّشة عنها، كما يقول الشاعر:

لكي نُعجبُ الجلفَ

خادمُ الشياطين الوقور

احتفينا بالحماقة الهائلة،

الحماقة التي تشبه جباهها جبهة الثور

وقبّلنا المادة الغبية.

لهذا اتّجه الرومانتيكيّون بإرادتهم نحو تصوّر ميتافيزيقيّ للحماقة، للقول إنّها جزء من مسار العالم وجوهر الأشياء؛ أي إنّها عالميّة. كما انتهى كلّ من بوفار وبيكوشيه إلى إبرازها بقولهما: "لمَّا كانا يفكّران في ما يُقالُ في قريتهم، وفيها من يشبه كولون، وماريسكو، وفورو، كانوا يشعرون بأنّ ثقلهم كثقل الأرض كلّها[I]"

الموضوع الثالث، هو مماهاة الحماقة بالجمهور، وفقدان الفردانيّة؛ إذ يرى كلّ من دوميستر De Maistre، وبودلير، وفلوبير في الجمهور - ولا سيّما جمهور الثورة - تجسيداً للحماقة،

I. يقارن فلوبير الحماقة بالغرانيت، وبالمحيط، وبـ "هوة لا قرار لها"، و"بالطوفان أو باللامتناهي. إنها كالذبابة في تأثيرها، وفوق ظهرها جبال الهيمالايا" ويبلغ هذا التصور أوجه لدى المفكرين اللاعقلانيين المعاصرين مثل دولوز Deleuze الذي يرى في الحماقة ذلك العمق الذي لا عمق له (وهو ما يقابل abgrund لدى شيلينغ)، وهو التسامي غير المحدد وتتحقق به فردية individuation الإنسان بين أقرانه، كليمان روسيه C.Rosset الذي يرى في البلاهة idiotie جوهر الواقعي[٣٩] ويعدّ هايدغر ما بعد رومانتيكي حينما يصف شرط ابتذال المجهول on"

والابتذال، والسطحيّة، وفقدان الصفة الفرديَّة التي لا يتمتَّع بها سوى الفنّان الذي لا يشبه أحداً غيره، وربّما يرون فيها تجسيداً للشرّ. إنّ النمطيّات، والأفكار الجاهزة، تعبير عن "غباء الجماهير الذي لا حدود له" يقول بودلير عن البلجيكيين: "هنا يفكّر الناس على نحو جماعيّ، ويقضون الوقت جماعيّاً، ويضحكون جماعيّاً. البلجيكيّون يشكّلون مجتمعات كي يكوّنوا رأياً[٤٠]"

يرى الرومانتيكيّون أنّ العقل والجمهور يشكّلان وجهاً سلبياً للحماقة، أمّا غياب الأساس، والحيوانيّة، فيشكّلان وجهها الإيجابيّ. شخصيّة كلّ من فيليسيتيه، وسانت أنطوان، وسان جوليان تعبّر عن نفوسٍ بسيطة وطيبة. العبقريّ، أي الفنّان، أحمق، لكن بالمعنى المغاير للمعنى الذي يُقصد به البورجوازيّ. وهو متخلخل كالمجنون. ويجسّد الشرَّ كما يجسّده الأحمق. وقد يكون مرشّحاً للخلاص.

إلّا أنَّ التصوّر الرومانتيكيَّ للحماقة، مثله مثل التصوّر الفكرويّ intellectualiste، يميل إلى تحاشي، أو تأجيل بُعد أساسيّ لا علاقة له بالعيب الإدراكيّ، بل بالرذيلة الفكريّة: ونعني به عدم احترام المعرفة، وانعدام التأثّر بالمعايير والقيم الإدراكيّة. هذا النمط من الحماقة، الذي أطلق عليه القدماء اسم stultitia، وسمّاه الكلاسيكيّون بلاهة sottise، ليس عيباً فكرياً intellect، ولا إفراطاً في العقل raison؛ إنه يتمتّع بصفتين مهمّتين: الزهو، وعدم المبالاة إزاء المعارف. وقد رسم لافونتين La Fontaine صورة للزهوّ في حكاية "البغل المتباهي بنَسَبِه":

تباهى بغلُ أحدِ رجال الدين بأصله النبيل،
وما فتئ يتحدَّث عن أمّه الفَرَس
فأغدقَ عليها أوصافَ الجَسارةِ:
فَعَلَت هذا، وفَعَلَت ذاك.
ولهذا طالب ابنها
بضرورة إدراج اسمها في كتب التاريخ.
وظنَّ نفسه متواضعاً لخدمته أحد الأطباء.
بعد أن شاخ، آل مصيره إلى الطاحون.

هنا تذكّر والدَه الحمار.

حينما لا يكون الشقاء مفيداً

إلّا لردِّ الأبله إلى العقل،

يصحُّ عندئذٍ

وصفُ الشيء بأنه جيّد.

الأبلهُ مدّعٍ لأنّه "يتباهى" بما ليس فيه، وبأنّه أكثر علماً وذكاءً ممَّا هو عليه. هذا الأنموذج يعبِّر عن مُتعالِمِ الصالونات، مثل تريسوتين وخادمتيها بيليز وفيلامينت، لدى موليير، أو أوريبيل لدى لا برويير:

> هل تباهى أوريبيل بأنّه مُتحذلق؟ إذا كان كذلك، فإنَّكم ترسمون لي صورةَ مختالٍ يُدني من شأن الروح؛ إنه نفسٌ وضيعةٌ وميكانيكيّة لا تنطبق عليه صفة الجميل أو الفَكِه؛ وإذا صحَّ أنه لا يتباهى بشيء، فسأفهم ما تقولون؛ أي أنّه رجل عاقل وله من الذكاءِ نصيب. أم تستمرّون في القول عن المُتعالم savantasse: "إنّه مُتحذلق"؟؛ إنّها شيمة الشاعر الفاشل[أ](٤٢).

ويُعدُّ مالبرانش أفضل من وصف التضادّ بين الحماقة والبلاهة:

> الغبيّ والمُتحذلق لا يقبلان الحقيقة. إلّا أنَّ الفرق بينهما، أنّ الغبيَّ يحترمها، في حين المُتحذلق يزدريها.

الحماقةُ بلاهةٌ إذا كانت عيباً فكرياً ونقصاً في الإدراك. أمّا "الزهوّ الأحمق" فلا يعني أنه لا يتّفق مع المعرفة، ولا حتّى مع الذكاء. العالم الزائغ، المُتعالِم savantasse إنسان "مُتحذلق"، بمعنى أنّه يسعى إلى الاتّصاف بالنباهة. وكما يقول لاروشفوكو LaRochefoucauld: "ليس

أ لا شكّ في أن لابرويير يصف الأبله بأنه آلي، وحيوان: "الأبله، إنسان آلي، إنه آلة، وهو نابض؛ الوزن يحمله، ويحركه، ويجعله يدور، ودائماً في الاتجاه نفسه، وبالقدر نفسه؛ إنه دائماً نفسه، لا يتغير: من رآه مرة، يراه دائماً وفي كل مراحل حياته؛ إنه في أحسن الأحوال ثور يخور، أو شحرور يصفر: إنه ثابت ومصمم بطبيعته، بل أجرؤ على القول بنوعه. ما لا يظهر عليه كثيراً هو روحه؛ فهي لا تعمل أبداً، ولا تمرّن نفسها على الإطلاق، إنها ترتاح(٤١)" لكن هذه الآلية هي نتيجة خيلاء الأبله، وليست نصيبه من الحماقة الحيوانية.

ثمَّة بلهاء مزعجين أكثر من أولئك الذين يتمتّعون بالنباهة"؛ ويضيف "تفيدنا النباهة بصفاقة أحياناً، في ارتكاب البلاهة"[٤٤] أو كما يقول كليتاندر لتريسوتان [لدى موليير]: "أبله عالم أكثر بلاهة من أبله جاهل[٤٥]" إلّا أنَّ روبير موزيل R.Musil يعدّ أفضل من وصف الحماقة في كتابه **حول الحماقة** بوصفها **حماقة ذكيَّة أو متطوّرة**[I][٤٦]، إذ يميّزها عن "حماقة البسطاء النزيهة"، ويقول إنّها مرض ينطبق على "تجانس ناقص بين جموح الشعور وإدراكٍ غير كافٍ لاحتوائها"، وعلى "عدم تناسب بين المادّة المتكوّنة والطاقة الخلّاقة"، و"تمتدّ لتبلغ أعلى مجالات الروح"

قد يكون الأبله مجرَّد أحمق، لكنّه ليس كذلك بالضرورة. يمكن القول عن بوفار وبيكوشيه كلّ شيء باستثناء أنّهما غير ذكيين. يرى موزيل بوضوح عيب التصوّر العقليّ، كما يرى ريل Ryle، حينما يعرّف الحماقة بوصفها نمطاً من البراعة، ويرفض فكرة انتماء الذكاء والحماقة إلى نوع واحد. فكلّ نوع من أنواع الذكاء يتضمَّن حماقة من نوع خاص. يرى موزيل أنّ المُنَفِّذ الرئيس في البلاهة هو مُنَفِّذ عاطفيّ affectif. إنّها فساد القلب والإحساس. وهذا هو المرض الذي يفضي إلى الزهوّ vanité[II]

الفقر العاطفيّ، الذي يعانيه الأبله، كما يقول موزيل، تعبير عن عدم المبالاة إزاء قيم الروح التي لا يكنُّ لها المُتحذلقُ أيَّ احترام. هنا يشدّد موزيل على عدم إمكان فصل العقل عن الشعور:

I. كانت محاضرة فلورانس فاتان F Vatan عوناً لي في الاطلاع على هذه النقطة.

II. كتب موزيل: "لطالما كانت ثمة علاقة وثيقة بين الحماقة والزهوّ تعد بمنزلة مؤشّر. فعادة ما يبدو الإنسان الأحمق مزهواً لمجرد كونه يفتقر إلى الذكاء في إخفائه؛ لكن في الحقيقة، هذا ليس ضرورياً طالما أن الصلة بين الحماقة والزهوّ وثيقة: فالإنسان المزهوّ يعطي الانطباع بأنه يقدّم أقل مما يستطيع؛ إنه قريب من الآلة التي يتسرّب منها البخار لعطلٍ ما فيها[٤٧]" في الماضي، كان علم النفس يميز بين الإحساس،sensation ، والإرادة، والشعور والتخيُّل أو الذكاء، وكان من الواضح تماماً بنظرهم أن الحماقة ترتبط بدرجة أدنى بالذكاء، لكنّ علم النفس المعاصر ألغى أهمية هذا التميّز الأوليّ لملكات النفس، واعترف بارتباط مختلف عملياته ببعضها وتداخلها المتبادل، وبهذا يكون قد زاد تعقيد الدلالة النفسية للحماقة. وبطبيعة الحال فإنّ التصور المعاصر لا يزال يتقاسم فكرة الحياد النسبي لعمليات الإدراك، لكن حتّى في أكثر الأوقات اطمئناناً، فإن الانتباه، والتمثُّل، والذاكرة، أي باختصار تقريباً كل ما ينشأ عن الإدراك يرتبط بصفات القلب؛ ويضاف إليها أيضاً في زحمة الحياة كما في أكثر التجارب روحانية، تداخل ثانٍ يخلط تقريباً الذكاء بالعقل على نحو لا يمكن فصلهما عن بعضهما.

لأنّ الأفكار والمشاعر تتحرَّك مُجتمعةً، لكن لأنّ الشخص نفسه من يعبّر عن نفسه أيضاً، فإنّ مفاهيم الضيق، والعظمة، والحيويّة، والقناعة، والوفاء، يمكن أن تُطبّق على الفكر كما تطبّق على الشعور؛ وقد لا تكون العلاقة غير واضحة بعد، لكنّها كافية للتأكيد على عدم وجود نفس من دون إدراك، وأنّ مشاعرنا ليست من دون علاقة بالذكاء والحماقة. وعلينا أن نناضل ضدّ هذه الحماقة بالمثالية والنقد(٤٨).

هذه اللامبالاة هي التي تقرّب الحماقة من رذائل المعرفة مثل الفضول غير السليم، والتنفُّج ووقاحة المُتخرِّص bullschitter. فجميعهم لا يكترثون للحقيقيّ؛ ولا يهتمّون بالحقيقيّ بوصفه قيمة. إلّا أنَّ عدم الاكتراث المعرفيّ هذا يعبّر عن أكثر من موقف: إنّه موقف يخصّ مواقفنا؛ موقف من المرتبة الثانية؛ وفضلاً عن هذا فهو موقف معياريّ. الاختلاف كبير، وهو ما رافقنا طيلة مناقشتنا لأحكام أخلاقيات الاعتقاد. الموقف المعرفيّ من المرتبة الأولى موقف إدراكيّ - للاعتقاد، والمعرفة، والشكّ، والافتراض، والأمل، إلخ.- أمّا الموقف من المرتبة الثانية فموقفٌ له علاقة بموضوع مواقفنا - لكن له أيضاً علاقة بمواقفنا المعياريّة من مواقفنا: هل يجب أن نعتقد؟ هل يجب أن نعرف؟ هل يجب أن نشكَّ؟ هذه المواقف من المرتبة الثانية هي المعنية حينما يتعلّق الأمر بالطريقة التي يجب علينا من خلالها تقييم اعتقاداتنا وضبطها. هذا الاختلاف يؤثّر بطريقة جذرية في تحليل الاختلاف بين البلاهة والحماقة: الغبيّ، الأحمق، الأبله يعتقد ويصدرُحكماً ينتمي إلى الدرجة الأولى، فيسيء الاعتقاد والحكم، أمّا الأبله فيمكنه إمّا الاعتقاد والحكم على نحو سيّئ، وإمّا يمكنه الاعتقاد والحكم على نحو سيّئ **على ما يجب عليه اعتقاده**. إنّ له موقفاً من مواقفه، وبهذا المعنى فهو يبلغ مستوى معيّناً من التفكير[1]. فموقفه هو موقف عدم المبالاة، بل غالباً موقف ازدراء معايير الاعتقاد والمعرفة. إنّه يعرفها، أو يعيها على نحو مبهم، لكنّه يرفضها، أو يشكّ في صلاحيّتها. ومن ثمَّ فإنَّ موقفه من الدرجة الثانية هو موقف عدم المبالاة، أي رفض هذه معايير. وبهذا المعنى، فهو مختلف جدّاً عن الغبيّ والأبله من المرتبة الأولى. إنّه أبله من المرتبة الثانية. وبحسب مصطلح بارفيت Parfitt، فإنّ البلاهة، مثلها مثل الحماقة غير السليمة أو الفارغة، تتعلَّق بمواقف أو حالات وليس بمضامين أو موضوعات objets.

---

[1] هذه هي الفكرة التي يبرزها هازليت Hazlett بخصوص الذلّة humilité الفكرية التي يعرّفها بوصفها استعداداً لعدم اتخاذ مواقف معرفية غير مناسبة واعتماد مواقف مناسبة(٤٩) اقرأ لاحقاً ص ٥٥٦.

قد يكون الأبله عفوياً، كما جاء في وصف لابروير - "آلياً" - لكنّه حصيف في أغلب الأحيان، وبنحو خاصّ حينما يكون "مُتعالماً" و"مُتحذلقاً" وهو كالمتنفّج يسعى إلى اتخاذ الموقف الذي يريد اتّخاذه، أي موقف العقل ليُطري أناه ego، لكن من دون جدوى. لذلك تراه يتظاهر، كما يفعل المُتخرِّص bullshitter والنفّاج، ويحاكي العقل. إنّ الحماقة بأنماطها هذه، الأكثر رذالة، تتضمَّن الوعي بالقيم الإدراكيّة، وترفض اتّباعها صراحةً، وتزدريها. لهذا فهي في أغلب الأحيان موقف اجتماعيّ يُراد من الآخرين أن يعترفوا به[I] لكنَّها هنا أيضاً تكون إراديّة وحرَّة إلى حدٍّ كبير: الأبله من يجهل القيم الإدراكيَّة، ليس بالمعنى السقراطيّ بالاعتراف بالفضائل الإدراكية، بل بالمعنى الأرسطي أي ذلك الذي يعرف كنهها، لكنه يرفض اتّباعها. لقد أجادت هيثر باتالي Heather Battaly في وصف هذه اللامبالاة، حينما قارنتها بضعف الإرادة acrasie المعرفية، وبما تسميه "الصفح المعرفي عن الذات":

> يغفر الشخص لنفسه إذا رغب، واستهلك وقدَّر الأشياء المعرفية سواء كانت مناسبة أم غير مناسبة؛ أو يرغب فيها، ويستهلكها ويقدّرها سواء في أوقات مناسبة أم غير مناسبة؛ أو إذا رغب فيها وقدّرها سواء في أغلب الأحيان، أم في درجة عالية، أو يستهلكها بكميّة كبيرة. [...] ويكون الشخص من دون إحساس من الناحية المعرفيّة، إذا، أو اختار عدم الرغبة، أو استهلاك أو تقدير أشياء معرفية في ظروف تكون مناسبة لفعل ذلك؛ أو يختار الرغبة وتثمين الأشياء المعرفيّة على نحو بالغ الندرة، أو يختار استهلاك القليل منها(٥١).

هذا التوصيف يشمل التنفُّج بمقدار ما يشمل التَّخَرُّص bullshit، والفضول المَرَضيّ أو الفارغ، والحماقة، وقد صيغ بالعبارات الأرسطية التي تعني الرذيلة بوصفها إسرافاً، لكنه يتّسق تماماً مع التصوّر الذي نتبنّاه هنا حول عدم الإحساس بالأسباب والمعايير؛ بهذا المعنى يكون الأبله مسؤولاً عن حماقته؛ لأنّه قرّر عدم الانصياع لمعايير الحكم، لأنّه يزدريها[II]

I. كان لابروير شديد الوضوح حول هذه النقطة حين وصف البلاط [الحاشية]: "بين جميع أولئك الذين يسارعون نحو الكبار ويداهنوهم، ثمّة عدد قليل يمدحونهم بصدق، وعدد كبير يسعون وراءهم بدافع الطموح والمصلحة، وعدد كبير بدافع الزهوّ السخيف، أو بدافع العجلة لإظهار أنفسهم أمامهم"(٥٠)

II. هذا الغفران المعرفي قريب جداً أيضاً مما يسمّيه باير Baehr "الاستهتار المعرفي"(٥٢)

إنَّما، ألا يمكن أن يكون مُحقاً في هذا؟ ثمّ، أليس مشروعاً، بما في ذلك من الناحية الأخلاقيّة، إهمال البداهة évidence إذا تطلّب الأمر قيماً أكثر أهميَّة؟ إذا قيل لي، استناداً إلى حجج موجبة، إنّ ابني ارتكب جريمة، أليس طبيعياً ألَّا أقبل هذا القول؟ وإذا كان الأبله أكثر سعادة وهو جاهل بواجباته المعرفيّة، فلمَ نسعى إلى تصويبه بأيّ ثمن؟ بل هل في وسعنا إقناعه ببلاهته؟ ليس وهو في قيد الحياة. كما يقول لا برويير في مقطع مثير:

الأبله لا يموت أبداً؛ وإن حدث هذا، تبعاً لأسلوبنا في الكلام، يصحّ أن نقول إنّه يكسب بموته؛ وإنّه في هذه اللحظة التي يموت فيها الآخرون، يبدأ حياته. فروحه إذاً تفكّر، وتحاكمُ الأمور، وتستنبط، وتستخلص، وتحكم، وتتوقّع، وتفعل ما لم تفعلهُ قطّ؛ إنّها تجد نفسها وقد تخلَّصت من كتلة من اللحم، حيث كانت شبه مقبورة بلا وظيفة، ومن دون حركة، ومن دون أقلّ شيء كانت تستحقّه: أقول تقريباً إنّها تحمرُّ خجلاً من جسدها ومن الأعضاء الفظّة وغير الكاملة التي كانت مربوطة بها لزمن طويل، والتي لم تتمكّن إلّا من صناعة أبله أو غبيّ؛ إنّها تتساوى بالنفوس العظيمة، بتلك النفوس المثقّفة، أو بأصحاب الفكر(٥٣)"

لا يكفّ الأبله عن كونه كذلك، إلّا حينما يوافي نفوساً عظيمة مثل نفس الملك لويس الثاني، أو ريشيليو Richelieu، وباسكال. وقد قلتُ في معرض مناقشتي لقيمة المعرفة إنّ قيمة المعرفة لم تكن دائماً أكبر من قيمة الجهل، لكنّها كانت كذلك تقليدياً. كما يمكن القول بوجود حالات قد تتفوّق فيها قيمة البلاهة، من وجهة نظر السعادة، على قيمة الروح. إنَّما، طالما بقيَ الأبله في قيد الحياة، فلا يمكن أن تكون نفسه أكبر من نفس الملك لويس الثاني، أو نفس باسكال. فإذا اختلطت النفوس في كنز كبير للبشريَّة، فربّما يجد الأبله مكاناً له في كنف هذا المدِّ الكبير.

إذا فُهمت الحماقة بوصفها بلاهة، في مقابل الحماقة بوصفها غباء، فإنها ليست غياباً للذكاء ولا إفراطاً في العقل، بل هي **غياب العقل. إنَّما**، يجب ألَّا يُفهم العقل الذي يفتقر الأبله إليه بمعنى الإدراك، بل بمعنى الحكمة، واعتدال المشاعر، واتّخاذ الموقف الصائب، الذي يحسّ بالأسباب المناسبة للاعتقاد. إليكم ما يقوله كلاسيكيٌّ مثل لاروشفوكو:

الحقيقة أساس الكمال والجمال وسببهما؛ ولا يمكن للشيء مهما كانت طبيعته أن يكون جميلاً وكاملاً، إلّا إذا كان فعلياً كلّ ما ينبغي أن يكون عليه، وإذا لم يكن فيه فعلاً كلّ ما ينبغي أن يملكه[٥٤].

يمكن وصف هذا التصوّر الكلاسيكيّ للبلاهة بالأخلاقيّ، ليس لأنّه يعالج البلاهة بوصفها رذيلة فحسب، بل لأنّه ينطلق من واقعيةٍ أخلاقية تنظر إلى القيم والمعايير بوصفها حقيقيّة وشاملة. ويعدّ الهجاء بامتياز ذلك الجنس الذي يبيّن عدم احترام المعايير والقيم. لهذا كان التصوّر الكلاسيكيّ للبلاهة مُلهماً لكبار الفنّانين من سويفت Swift إلى بوب Pope، وفولتير[٥٥]؛ فلا نكاد نجد سطراً واحداً لدى سويفت أو فولتير إلّا وفيه تهكّمٌ هدفهُ الحقيقيّ والدائم هو البلاهة البشريّة: كالسذاجة في قصّة **حكاية البرميل**، والقسوة وعدم المبالاة في **الاقتراح المتواضع**، والزهو الأحمق والمتعالم في **غوليفر** (أكاديمية لاغادو)، والتعصّب في كلّ من مسرحيّتَي فولتير **كانديد** Candide **وزاديغ** Zadig. أمّا أنموذج الاختيال العليم فتمثله شخصيّة بانغلوس Pangloss في مسرحيّة **كانديد**. فهو، خلافاً لواضعي الخطط السويفتيين [نسبة إلى سويفت]: لا يرسم مشاريع مضحكة كبيرة، ويكتفي بملاحظة أنّ الله قد رسم مشروعاً واحداً. يهاجم سويفت الديانة المسيحيّة المُزيفة في جميع قصصه باسم العقلانية الأنغليكانية. كما لم يوفِّر فولتير المسيحيين والمسلمين. في كتاب **خطر القراءة المروّع** يمنع المفتي العثمانيّ يوسف شريبي بقرار أصدره "في قصر الغباء عام ١١٤٣ للهجرة"، المؤمنين من قراءة أيّ كتاب، بل يمنعهم حتّى من التفكير. هنا، لا يتحدَّث فولتير عن البلاهة، بل يقول في كتابه **تفكّرات حول البُلهاء** من دون تهكّم، إنَّ من المضحك الظنّ أنَّ أمّة مستنيرة "أسعدُ من أمّة جاهلة[٥٦]"

في الفصل الأوّل من كتاب **تاريخ الجنون**، يعلّق ميشيل فوكو على كتاب سيباستيان برانت Brant (١٥١١) **جناح المجانين**، ولوحة بوش Bosch، وكتاب إيراسموس Erasme في **مدح الجنون** بقوله إنّ هذه الأعمال كانت تشير، في القرن السادس عشر، إلى بداية "أَنسَنة" الجنون وإدراجه في كنف العقل، وكان في الماضي يجسّد نقيضه. وقارن شكسبير وسيرفانتس، حيث الجنون لا يزال كونياً، بالواعظين الفرنسيين الذين حوّلوا الجنون إلى "نسخة معكوسة"

للعقل[I] قد يكون العصر الكلاسيكيّ، بحسب فوكو، لحظةَ تدجينِ عجوزينِ مشاكسين شديدَي البأس، أي الجنون والحماقة. لا يمكن أن نضع صياغة أفضل من هذه الصياغة التي تبيّن الفرق بين التصوّر الرومانتيكيّ الذي يقرّب الحماقة من الجنون، والتصوّر الكلاسيكيّ الذي يميّز بينهما، ويضيف قوله، كما قال شامفور Chamfort: "غالبية أنواع الجنون ليست سوى بلاهات(٥٨)" يقول فوكو في معرض حديثه عن مونتيني Montaigne:

> يتحوّل الجنون إلى نمط من أنماط العقل؛ ويندمج فيه ليشكّل إحدى قواه الخفيّة، أو إحدى لحظات تجلّيه، أو شكلاً مفارقاً يمكنه أن يعي نفسه فيه. في كلّ الأحوال، ليس للجنون معنى وقيمة إلّا في مجال العقل نفسه(٥٩).

إنّ تصوّر فوكو خطأ من أوّله إلى آخره؛ فهو لا يرى في العقل، ومعه هايدغر، سوى اسم لمشروعِ امتلاكِ الإنسان للكون، والجنون ليس سوى الاسم الذي يمنحه العقل لنظيره، أو "لمقياسه mesure": لا يكون الجنون جنوناً إلّا بالنظر إلى العقل، ولا يكون العقل عقلاً إلّا لأنّه يرى الجنون نظيراً. هذا التصوّر النسبيّ يقتضي عدم وجود فرق بين الجنون والعقل إلّا من حيث الدرجة، وليس ثمّة معايير عقلانية، أو قيم إدراكيّة يمكن للعقل تجسيدها؛ ومن ثمَّ عدم وجود مجموعة من المبادئ التي يمكن أن نتأثر بها ونستجيب لها. أي إنّه ليس سلطة

جُرد الجنون من سلاحه شيئاً فشيئاً، وأزيح من مكانه أيضاً؛ بعد أن اجتاحه العقل فتلقاه واستقرّ فيه. ومن ثمّ كان هذا هو الدور الملتبس لهذا الفكر الشكّي، أو بالأحرى هذا العقل الواعي تماماً بالأشكال التي تحدّ منه والقوى التي تناقضه: إنه يكتشف الجنون بوصفه شكلاً من أشكاله - وهي طريقة لإخضاع كلّ ما من شأنه أن يكون سلطة خارجية، وعداوة لدود، وعلامة على التسامي. إنّما، في الوقت نفسه، هو يضع الجنون في صلب عمله، ويشير إليه بوصفه جزءاً أساسياً من طبيعته. وبمعزل عن مونتيني وشارون Charron، نرى في حركة إدراج الجنون في طبيعة العقل نفسها، ارتساماً لمنحنى تفكير باسكال: "الناس بالضرورة مجانين حتماً، وأن يصاب المرء بنوبة جنون أخرى، أهمّ من ألا يكون مجنوناً" وفي هذا التفكير يجتمع ويُستأنف ذلك العمل الطويل الذي بدأ مع إيراسموس، أي اكتشاف الجنون الملازم للعقل؛ ثمّ انطلاقاً من هذا هناك ازدواجية: من جهة، "الجنون المجنون" الذي يرفض هذا الجنون الخاصّ بالعقل، ويضاعفه، وفي هذه الازدواجية يقع في أبسط أنواع الجنون وأكثرها انغلاقاً ومباشرة؛ ومن جهة أخرى هناك "الجنون العاقل" الذي يستقبل جنون العقل، ويصغي إليه، ويعترف بحقه في الوجود، ويسمح بأن تخترقه قواه الحية؛ لكنه بهذا يحمي نفسه على نحو أكثر واقعية من الجنون أكثر مما يحميها من تعنّت رفضٍ سيُقهر دائماً مسبقاً. لأنّ حقيقة الجنون الآن ليست سوى حقيقة واحدة مع العقل، وسيطرته النهائية: لأنّ حقيقة الجنون هي أنه يقع داخل العقل، وأنّه شكل من أشكاله، وقوة، وكحاجة مؤقتة كي يؤكّد نفسه(٥٧)

معياريّة ولا واحدة من ملكات الروح. لقد قصد فوكو، مثل الرومانتيكيين، أن يعيد إلى الجنون والحماقة بُعديها المأساويّين. وتصوُّرُ الحماقةِ والبلاهةِ الذي تبنيّتُهُ يقع على النقيض من هذه السفسطات protagoréismes المناهضة للعقلانية. وخلافاً لما يقوله فوكو، فإنّ الحماقة لدى الواعظين الأخلاقيين الكلاسيكيين ليست طريقة أخرى ليكون المرء مُتعقّلاً، أو في حالة اختلاف مع العقل من حيث الدرجة. هذا التصور، إذا جاز القول، هو تصوّر الشكيّين sceptiques، الذين يتفقون مع مونتيني في عدم منح العقل سلطة حقيقية. إلّا أنّه ليس تصوّر كلٍّ من سويفت أو بوب Pope، ولا حتّى تصوّر فولتير. فحينما يصف بوب **حرب البلهاء** Dunicade، أو يهاجم سويفت أولئك الذين يطلق عليهم اسم **المارقين** rogues، ويقول إنّ هدفه يقوم على "إزعاجهم من دون العمل على تصحيحهم"، فهو لا يصف البلهاء بأنّهم أُناس يمكن أن يكونوا متعقّلين raisonnables: إنّه يصفهم بكلّ الحياديّة والتهكّم الذي نطلقه على كلّ ما لا يدور في فلك العقل. ثمّة فرق، ليس من حيث الدرجة، بل من حيث الطبيعة، بين الإنسان العاقل والإنسان الأبله. فحينما يكون الإنسان أبله، فهو أبله. وحينما يكون الهجّاءُ ممكناً، ويندّد دائماً بالحماقة بوصفها رذيلة فكريّة، فذلك لأنّ معايير العقل وقيم الروح حقيقيّة. وليس غير الشكّاك، ولا سيّما الشكّاك الأخلاقيّ من يقول بعدم وجود اختلاف في الدرجة بين الأبله والعاقل.

إنّ قراءة فوكو للعلاقة بين الحماقة والجنون، قريبة جداً من قراءتنا للرذائل الفكريّة الأخرى، كالوقاحة، والتفاهة، والثرثرة. قد يعترض معترضٌ على الاعتبارات الواردة في الفصل السابق بقوله إنّ الوقاحة، والتفاهة، والثرثرة ليست من رذائل المعرفة، بمعنى حاجة الفضائل إلى الصحّة véracité والدقّة exactitude بمقدار ما هي تجلّيات لما أطلق عليه هايدغر اسم "المجهول (Das Man"On"= هو)، وغياب الأصالة التي ليست رذيلة ولا موقفاً، كما أنّها ليست رذيلة من رذائل الحقيقة والمعرفة بل عبارة عن عدم تكيّف مع **المجهول Dasein**. بهذا المعنى يصبح "للمجهول on= هو" معنى يشكّل علاقتنا غير الأصيلة بالعالم، الذي لا يتطلّب إعادة توجيه أحكام أخلاقيّات الاعتقاد لدينا ووعينا لرذائلنا الفكريّة، بل يتطلّبُ نوعاً من التحرُّر وإعادة توجيه لأحكامنا الأخلاقيَّة للاعتقاد الذي لا علاقة له بالأخلاق والإبيستيمولوجيا، بل بالسعي إلى العثور على معنى العالم وإعادة تفسيره. بحسب

تصوّرٍ أكثر سارتريّةً [نسبة إلى سارتر]، وظواهريةً phénoménologique قريبٍ من هذا التصوّر، قد يكون للحماقة حضور زائف في العالم، و"رغبة كينونة" عابرة illusoire[٦٠]. إذا كان تصوُّرُ ما يوجد معيباً ومزوَّراً على نحو أساسيّ في الثرثرة أو التفاهة، يعني التأكيد على أهميّة بُعد الفهم والمعنى في مشاريعنا الإدراكيّة، يمكن القبول، كما فعلنا هنا، بهذا البُعد، من دون أن نستخلص بأنّه يقتضي وجوب اللجوء إلى أفكار كفكرتَي المعرفة والحقيقة من أجل تحليل هذه المشاريع. إنَّما، إذا كان يعني تحويل الثرثرة إلى مقولة أنطولوجية، أو "وجوديّة"، فلا تبدو لي شديدة الاختلاف عن طريقة الرومانتيكيين في النظر إلى الحماقة بوصفها صفة الأشياء نفسها، وعلامة على غياب الأساس، وعجز العقل. إلّا أنّه مهما كان هذا التصوّر الرومنتيكيّ مُبهراً، ولا سيّما في تعابيره الأدبيّة، إلَّا أنّه يبقى اعتباطياً تماماً لأنَّه يتعامل مع الحماقة بوصفها سمة لازمة وحتميّة في علاقتنا بالأشياء والكائنات. إنَّما، حتّى لو كانت الحماقة منتشرة وكلّية الحضور، فهي لا تنطوي على شيء حتميّ أو أنطولوجيّ. وهي ليست إحدى سمات الوعي، أو كينونة العالم، بل سمة لأحكامنا وحساسيتنا التي من شأنها اتخاذ الموقف الصائب. فلو كانت حتمية وكونية، لكان فولتير مخطئاً في قوله إنّ أمةً متنوّرةً ليست أسعد من أمّةٍ جاهلةٍ، ولكان البُلهاءُ مُحقّين بالضرورة.

٥. التفكيرُ الزَّائغ

ثمَّة طريقة أخرى لوصف الحماقة مقارنةً بالبلاهة تقول إنّ الأبله يفكّر بطريقة مغلوطة، وهذا لا يعني أنَّه لا يفكّر. ومختلف أنواع الرذائل التي نظرنا فيها عبارة عن طرائق متعدّدة للتفكير الزائغ. الفضوليُّ يفكِّر خطأً لأنّه لا يحسن اختيار الأشياء الجديرة بالاهتمام. النفّاج يفكّر بطريقة مغلوطة لأنّه يريد اعتقاد ما يعتقده مَن يراهم أعلى منزلة اجتماعية أو فكرية منه. الوقح أو مُنتج التفاهات يفكّر خطأً ويتكلّم خطأً لأنّه لا يكترث بمعرفة إن كان ما يقوله صحيحاً أم خطأً. والأبله يفكّر بطريقة مغلوطة لأنّه لا يحترم قيم العقل. في كلِّ واحدة من هذه الحالات، تبحث الرذيلة المعرفيّة للحصول على موقف معيّن، بدلاً من السعي إلى التفكير في ما يصحّ التفكير فيه في ظرف معيّن، أي عدم التفكير أو الكلام وفقاً لما تقتضيه الأسباب الموجبة. عدم الإحساس بالأسباب هذا، أو ازدراء العقل بوصفه مصدر الأسباب، هو الذي

تتمحور حوله الرذيلة المعرفية. إنّ عدم الإحساس بالأسباب، وعدم احترامها عبارة عن موقف يتّخذه الفضوليّ والنفّاج ومُنتج التفاهات والأبله، ويكونون مسؤولين عنه. وهذا أيضاً هو السبب الذي لا يجعل الرذائل المعرفيّة عيوباً في العقل.

إنّما، قد يعترض أحدهم بالقول إنّ هذه الأنماط أو الصفات **لا تختار** اتّخاذَ هذه المواقف فعلياً. وربّما يكون التعريف الذي وُضع لها هنا، بحسب أحكام أخلاقيّات الاعتقاد لدى كليفورد، مفرطاً في عقلانيته وتزمُّته؛ وإذا ما اعتمدنا إطار إبيستيمولوجيا الفضائل، فربّما تكون مفرطة في "تحميل المسؤولية responsabiliste" إذا كانت الرذيلة الفكرية نوعاً من العيب في الإحساس بالقيم، فلمَ نفترض أنّ هذا الإحساس يقع تحت سيطرة مُنفّذين agents؟ فهل يختار الفضوليّ أن يكون فضولياً؟ وألا يمكن أن يكون النفّاج نفّاجاً رغماً عنه؟ وألا يمكن أن يكون المهذار baratineur الذي تصدر عنه التفاهة تحت وطأة حاجة لا يستطيع قهرها؟ وهل الأبله حرٌّ في أن يكون أبله؟

يبدو أنّ زيغان الفكر رذيلة من نوع خاصّ تنتمي إلى فئة وسطى بين الحماقة والبلاهة؛ وإلى الأسرة نفسها التي تنتمي إليها الأنماط السابقة، لكنّه يجعل تصنيفنا أكثر صعوبة. فأصحاب التفكير الزائغ لا يفكّرون كما ينبغي لهم التفكير، لكن ليس تبعاً لخيار مقصود... ومع ذلك، فهم ليسوا بلهاء idiots. وهو ما يشير إليه لاروشفوكو وهو ينظر في مختلف طرائق الكينونة الزائغة، التي يرى أنّها مسألة درجات:

> يخطئ المرء بطرائق مختلفة: فثمّة من يخطئ رغبة منه في الظهور خلافاً لما هو عليه، وآخر أصدق نيّةً ولدَ خطأً، ويخدع نفسه، ولا يرى الأشياء كما هي عليه أبداً. ونفر ثالث ذو عقل سليم، لكن ذوقه فاسد؛ وثمّة مَن له عقل فاسد، لكنَّ ذوقه سليم؛ وأخيراً، ثمّة مَن لا يشكو ذوقه أو عقله من أيّ خطأ، وهؤلاء ندرة من الناس، إذ لا يوجد، عموماً، شخص تقريباً لا يشكو من خطأ في مكان ما من عقله أو ذوقه[٦١].

أكثر التعاريف كلاسيكيّة لزائغي التفكير، ذلك الذي قال فيه باسكال عن هذا النمط من البشر بأنّهم يفتقرون إلى روح الهندسة والإرب[٦٢]. فالذكيّ من يرى المبادئ الموجودة في "عموم ما يستخدمه الناس وأمام أعينهم"، لكنّه لا يرى بالضرورة مبادئ الهندسة، ولا يسعه محاكمة الأمور هندسياً أو منطقياً. الروح الهندسيّة هي التي ترى الثانين وتعرف كيف تُحاكم

عقلياً، لكنّها لا ترى الأولين في أغلب الأحيان. زائغ التفكير لا يملك البصيرة التي تتفق مع الحسّ السليم، كما يفتقر إلى قابلية المحاكمة العقليّة. وقد عاد فولتير إلى باسكال بقوله إنّ زيغان الفكر ينطوي على "١) عدم التمَعُّن في صحّة المبدأ، مع أننا نستنبط منه نتائج صحيحة - وهي الطريقة التي يتبعها عامّة الناس؛ ٢) استخلاص نتائج مغلوطة من مبدأ معروف بصحَّته، مثل الخادم الذي سُئل ما إذا كان سيّده في الغرفة من أُناس يشكّ في أنّهم يريدون رأسه: فلو كان أبله وقال لهم الحقيقة بذريعة أنّه لا ينبغي الكذب، يكون من الواضح أنّه استخلص نتيجة خرقاء من مبدأ بالغ الصحّة.[٦٣]"

كما يصف فولتير زيغان التفكير بأنّه تفكير يفترض أن يرى الأمور "على نحو صحيح"، لكنّه ينطلق من مقدّمات عشوائيّة، ويخلط آداب السلوك باللعب بما هو جدّي، والصغير بالكبير:

لماذا نصادف غالباً عقولاً صحيحة إلى حدّ ما تخطئ تماماً حول أشياء مهمَّة؟ لِمَ هذا السياميّ Siamois الذي لا يسمح لنفسه بأن يخطئ أبداً، يؤمن على نحو قاطع بتحوّلات سامونوكودوم Sammonocodom [إله السياميين] حين يتعلّق الأمر بعدّ ثلاث روبيات؟ وما هذا الأمر الغريب لدى الناس العقلاء الذين يجعلهم شبيهين بدون كيخوته الذي كان يعتقد أنّه يرى عمالقة، في حين يراها الآخرون طواحين هوائيّة؟ بل يمكن التماس العذر لدون كيخوته أكثر من التماسه للسياميّ الذي يؤمن بأنّ سامونوكودوم قد نزل ثلاث مرّات إلى الأرض؛ والتركيّ المقتنع بأنّ محمّداً وضع نصف القمر في كمّه: وقد أمكن لدون كيخوته، بعد أن تملّكته فكرة محاربة العمالقة، تخيّل أنّه ينبغي أن يكون جسم العملاق كبيراً كالطاحون، وذراعاه طويلتين كجناحيه؛ لكن، ما الافتراض الذي ينطلق منه الإنسان الذي يفترض أن يقنع نفسه بأنّ نصف القمر يدخل في الكمّ، وأن سامونوكودوم قد نزل من السماء ليصبح لاعباً بالطائرات الورقيّة في سيام، ويقطع أشجار الغابة، ويمارس الخدع السحريّة[٦٤]؟

يرى كلٌّ من باسكال وفولتير أنّ العيب الأساسيّ لدى زائغ التفكير ذو طبيعة إدراكيّة. غير أنّ زائغ التفكير ليس أبله، ولا شخصاً فاقداً للإدراك، ولديه كثير من الاعتقادات الزائغة، أو من شأنه أن يكون جاهلاً؛ إنّ أسلوب إدراكه وطريقته في الفهم هي بالأحرى المختلَّة. إلَّا أنَّ فولتير يشير في لوحته إلى صفة أخرى: صاحب التفكير الزائغ، حتّى وإن كان قادراً على

المحاكمة العقليّة، فهو أيضاً "صلب الاعتقاد" بشيء ما، أو "يتأثّر بفكرة معيّنة" حول هذا الشيء أو ذاك. إنّه ليس من يعدّ رغباته حقائق، أو إنساناً يحاكم الأمور بطريقة مغلوطة لأنّه يسعى من خلال محاكمته إلى تأكيد مبدأ لا يشكّ فيه أبداً، سعياً منه إلى الحصول على النتيجة التي يرغب فيها، وليس النتيجة التي تقوده محاكمته إليها، حتّى لو كان توجّهه صادقاً ونزيهاً. إنّه يمارس ما يطلق عليه بيرس Peirce اسم "المحاكمة العقلية الزائغة sham reasoning":

يستمرُّ الناس في القول إنَّهم يسلمون قيادهم للعقل؛ لكنّهم يتعلّمون استباق ورؤية النتيجة التي يفضي إليها منهجٌ معيّنٌ قبل تبنّي هذه النتيجة. بتعبير آخر، لم تعد المحاكمة العقلية هي التي تحدّد مآل النتيجة، بل النتيجة هي التي تحدّد ما ستكون عليه المحاكمة. إنّها محاكمة عقليّة من النوع الزائغ[٦٥].

من يحاكم الأمور بطريقة زائغة sham reasoner يوافق سلفاً على أطروحة أو فكرة ما، ولا يقوم ببحث منهجيّ إلّا بهدف تأكيد هذه أو تلك. ثمّة رذيلة مشابهة هي تلك التي تطلق عليها سوزان ستيبينغ S.Stebbing، في دراستها حول المحاكمة العقلية السليمة[٦٦]، اسم "التفكير المُعلَّب potted thinking" وهو نمط من انغلاق التفكير، أو الكسل الذي ينطوي على اعتماد تصوّرات مكتسبة حول كلّ شيء، نبدّلها كما نبدّلُ حُقّ المربى أو أيّ شيء معلّب طال احتفاظنا به:

تبدو لي هذه الاستعارة مناسبة، لأن الفكر المعلّب مقبول جداً، ومكثف في شكله وفاقد للفيتامينات اللازمة للطعام العقلي. وستلاحظون أني أدخلت هذه الاستعارة عبر كلمة "فيتامين"، لكن عليكم ألا تتسرَّعوا في قبولها، إذ ينبغي توسيعها. فقد يكون اللحم المعلَّب أحياناً طعاماً مريحاً؛ وذا طعم وقيمة غذائية. لكنه لا يعادل اللحم الطازج المصنوع منه، وينبغي ألا يصبح فاسداً. ومثله يكون الاعتقاد المعلَّب مريحاً؛ فيمكننا الإعلان عنه باختصار، وأحياناً بطريقة باهرة لكي يجذب الانتباه. ينبغي أن يأتي الاعتقاد المعلَّب من اعتقاد غير مُعلَّب، ولا يجوز الاحتفاظ به حينما تتغيَّر الظروف، وتبرز عوامل جديدة. علينا أَلّا نترك عاداتنا العقلية تغلق عقلنا، ولا الاعتماد على صيغ جاهزة لكي نوفِّر على أنفسنا عناء التفكير. الفيتامينات أساسية من أجل النمو الطبيعي لأجسامنا؛ ولا بدَّ من مراجعة اعتقاداتنا المعلَّبة لتطوير قدراتنا على التفكير[٦٧]

وكما للرذيلة المعرفية مظهر إراديّ وآخر غير إراديّ، فإنّ الزائغ المعلّب إنسان أبله أو غبيّ. إلّا أنّ العنصر الإراديّ أساسيّ: فإنّ صاحب التفكير الزائغ لا يملك اعتقادات بل **قناعات**؛ وهو مقتنع بأنّ قناعاته ليست ما ينبغي عليه اعتقادها فحسب، بل ينبغي أن يعتقدها الآخرون أيضاً. إنّ لديه أحكاماً أخلاقيّة للاعتقاد، لكنّها أحكام أخلاقيّة معكوسة: فبدلاً من أن يقوم اعتقاده على البداهة أو البراهين، فإنّه يعتقد بناء على قناعته. القناعات ليست الاعتقادات، ولا هي الاعتقادات الإرادية كذلك. لأنّ امتلاك الاعتقاد أكثر من مجرّد فكرة أساسيّة idée-force؛ إنّه امتلاك مجموع من الاعتقادات التي تقوم على بنية أو شبكة كلّية. مزيّة البنية الكلّية للاعتقاد تعني أن تتعزّز الاعتقادات التي يكوّنُ بعضُها بعضاً على نحو متبادل، بحيث لا يمكن رفض اعتقاد بمفرده[I] لهذا فإنّ التفكير الزائغ حتّى حين يكون صحيحاً وقادراً على المحاكمة العقلية، كما يقول فولتير، فهو يرفض زيغان نتيجة واحدة من نتائج قناعته، ويمكنه الاعتقاد أنّ محمّداً وضع نصف القمر في كمّه. كما يمكنه إجراء محاكمة عقليّة صائبة، لكنّه لا يشكّك على الإطلاق في مبدئه، كما يقول فولتير أيضاً:

> [حينما] نضع أمام جميع أولئك الطائشين شيئاً من الهندسة، فإنّهم يتعلّمونه بسهولة؛ لكن الغريب! أنّ فكرهم ليس مهيّأً لهذا؛ فهم يرون حقائق الهندسة، لكنّها لا تعلّمهم أبداً كيف يقيّمون الاحتمالات؛ لأنّهم متشبّثين بعاداتهم السيّئة؛ ويحاكمون الأمور بطريقة ضالّة طيلة حياتهم؛ وأنا حزين لأجلهم[٦٨].

من المهمّ جداً رؤية أنّ صاحب التفكير الزائغ، تبعاً للتعريف الباسكاليّ- الفولتيريّ، ليس مجرّد إنسان ساذج يزدرد كلّ شيء، بل هو شخص **يريد أن يعتقد اعتقاده** ويحوّله إلى قناعة. وهنا يختلف وصف فولتير تماماً عن الأوصاف التي أوردها في **القاموس الفلسفيّ** في معرض كلامه عن الصدقيّة إزاء شهادة الآخرين أو أمام الصدقيّة الدينيّة، أو ذلك الوصف الذي قدّمه فونتونيل Fontenelle في قصّة "السنّ الذهبيّة"[II] الشهيرة، التي تضمّنتها مجموعته **قصص**

I. وهذا هو معنى أطروحة "Duhem-Quine" في فلسفة العلوم التي تقول إنه لا يمكن التحقق أبداً من قضية علمية معزولة، بل مجموع النظرية هو من يذهب إلى محكمة التجربة بطريقة شاملة.

II. تعزى الأسطورة إلى أنه كانت لأحد الأطفال سناً ذهبية قبل وقت طويل من ملاحظة أحد الصائغين أن هذه السنّ هي مجرد ورقة ذهبية تغطّي السنّ "بدأ الناس يدبّجون الكتب، وبعدها ذهبوا لاستشارة الصائغ" ويعلق فونتونيل

المتنبّئين[٦٩]. إنّ نمط المُعتَقِد (المؤمن) الذي نعني به صاحب التفكير الزائغ، ليس ذلك الذي يتقبّل اعتقاده من دون تحفّظ وعلى نحو عفويّ؛ بل هو مؤمنٌ بأسبابه في **عدم الإيمان** بما يعتقد، وواعٍ للشكوك التي قد تصدر عن الآخرين حول اعتقاده. لهذا فهو شخص يتظاهر كما لو أنّ اعتقاده حقيقياً و**يتصنَّع** صدق قبوله به.

لا تختلف الأوصاف التي قدَّمتها حتّى الآن للتفكير الزائغ كثيراً عمّا قاله ريمون بودون R.Boudon – في كتابه الكلاسيكيّ **فنّ إقناع الذات**[٧٠]– إضافة إلى عدد من علماء الاجتماع المتخصّصين بعمليّة الإدراك، حول قدرة البشر غير المتناهية تقريباً على خداع أنفسهم، أو إيهامها بالإيمان بقناعاتهم، وامتناعهم عن أيّ إمكان للرفض. هنا، نجد المستويين اللذين أشرت إليهما في حديثي عن الحماقة والرذائل المعرفيّة على نحو عامّ: الأول يتعلّق بعيوب العقلانيّة لدى المنفّذين، وأخطاء المحاكمة العقليّة، والقناعات الثابتة، في حين يتعلّق المستوى الآخر بالمزيَّات المكتسبة التي نطوّرها بإرادتنا، أو على الأقل تقع على نحو غير مباشر تحت سيطرة المنفّذين. الفئة الأولى تتضمّن مجموعة من الرذائل مثل سرعة التصديق crédulité [السذاجة]، وضيق الأفق، والتزمُّت dogmatisme، والقناعات الشخصية التي تدفع الناس إلى عدم البحث عن فرضيّات أخرى غير تلك التي يملكونها مسبقاً، أو الرفض الدائم للنظر في الوقائع. يمكن إطلاق اسم "رذائل فكريّة" على هذه الأنفاق الذهنيّة وتلك الأنماط الدائمة والعميقة من اللاعقلانيّة. إنَّما، كما رأينا في معرض حديثنا عن الحماقة، فإنّ مفهوم الرذائل المعرفيّة يبقى مفهوماً فكريّاً، ولا ينظر في هذه الرذائل إلّا من حيث وقع نتائجها على العقلانيّة. من المحزن أن يكون الناس غير عقلانيين على هذا النحو. إنَّما، هل نذهب إلى حدّ لومهم على ذلك؟ فهذه الرذائل عبارة عن عيوب أو نقائص، لكن ليس لها أيّ بُعد أخلاقيّ – بالمعنى المعرفيّ الذي أعطيته هنا لهذا البُعد – لأنّ الناس ليسوا مسؤولين عن ذلك. لهذا فإنّ اللجوء إلى تصنيف المواقف مثل الأحكام المسبقة أو القناعات الثابتة – كالعنصريّة، والتمييز بين الرجل والمرأة، هي أكثر المواقف التي خضعت للدراسة – بين "رذائل العقل"، كما

على الأمر بقوله: "وهذا ما يحدث حول كثير من الأشياء. ولست مقتنعاً تماماً بجهلنا بالأشياء التي نجهل أسبابها، كجهلنا بتلك التي نعرف سببها. هذا يعني أننا لا نتوافر على المبادئ التي تفضي إلى الحقيقة فحسب، بل لدينا أسباب أخرى تتطابق تماماً مع ما هو زائغ"

فعلت التبويبات التي وجدناها، يعني تجاوز المستوى المعياريّ للرذائل الفكريّة الأصيلة وطابعها المعرفيّ. وميل المرء إلى عدِّ رغباته حقائق، أو الإفراط في الثقة بالذات ـ يعدّ عيباً إدراكيّاً، لكنّه ليس رذيلة. لهذا ترى الظرفيين [أصحاب المذهب الظرفي "situationnistes" يشدّدون على قابلية هذا السمات للتغيّر، واستحالة تضمّنها سمات شخصيّة. إلّا أنَّ الرذائل الفكريّة الحقيقيّة تفترض وجود أكثر من آليّات نفسيّة تعمل على مستوى نفسيّ تحت شخصيّ subpersonnel: إنّها تفترض مواقف متجانسة، وتفترض نمطاً من القابليّة الانعكاسيّة (أو الاستبطانيّة) reflexibilité ورقابة لدى الفواعل، لذلك سنميّز أصحاب التفكير الزائغ من الدرجة الأولى، وهم مجرّد ضحايا عجز إدراكيّ أو عاطفيّ، عن فئة ثانية من ذوي التفكير الزائغ من الدرجة الثانية الناشئين عن بُعدٍ آخر، هو الرفض الإراديّ من هذه الفواعل للخضوع إلى معايير البحث المنهجيّ.

وضع فريدريك بولان F.Paulhan في كتاب يؤسفنا أن يُنسى، اسمه **أصحاب التفكير المنطقيّ، وأصحاب التفكير الزائغ** (١٨٩٦) تبويباً يدخل في تقاليد علم الطبائع caractériologie وعلم النفس التشاركيّ associationiste، لأنماط العقل. وقد تبدو تعميماته عشوائيّة وتفتقر إلى التجريبيّة، ومفتوحة على أنواع النقد الظرفيّ situationniste. إنَّما، إذا تذكّرنا أنّ علم نفس الشخصيّة يعدّ دائماً فرعاً له مكانته في علم النفس الاجتماعيّ، فقد يكون في تحليلاته ما يجعلها ملائمة[1]. أمّا أنا، فأرى أنّها تتضمّن أنماطاً مثاليّة، وأتبنّاها بهذا المعنى.

يميّز بولان أوّلاً الأشخاص المنطقيين esprits logiques "المتوازنين"؛ المنطق لديهم فطريّ وطبيعيّ، وهم "مُعقلِنون أو مُحاجّون raisonneur"، فيضع بينهم المناطقة والفلاسفة في جهة، ومن يُفتن بهم في جهة أخرى:

لدى المُحاجَ، أو "رجل المبادئ" استعداد كبير لنسيان ما لا يدخل في منظومته بسرعة، وأحياناً يرفض قبول ذلك: "سأرى ذلك، لا أؤمن به" ليست جملة الرجل هي التي

1. في حقيقة الأمر، حتى لو كانت هذه التحليلات قائمة على تجارب واختبارات، فإن تحليلات بولان تلتقي إلى حدّ كبير مع نتائج علم نفس المحاكمة العقلية المعاصر، وتصف ما تطلق عليه اسم االقناعات الثابتة biais، حتى وإن نُسبت لدى بولان إلى نمط معين من الأفراد.

تحذرُ من قدراته على الملاحظة، بل ممن يثق كثيراً بالسبب غير الشخصيّ الذي يظنّ أنه مالك له[٧١].

إلّا أنّه يوحي بعدم وجود فارق كبير بين الأولين والثانين. ويميّز بين المُحاجّين أوّلاً "المُغالين outranciers":

المُغالي مقتنعٌ جدّاً بحقيقة اعتقادهِ وتميُّزِ ذوقهِ الذي يخلطه كلّياً باعتقادهِ الحقيقة، أي ذوقهُ في الجمال. وسرعان ما يفقد الحقيقة والانسجام الفكريّ الذي يمثّلها، وينتهي الأمر به إلى تفضيل اعتقاده على الحقيقة، إذا تمكّن من تصوّرهما على نحو منفصل. وهو ما يقوده حتماً إلى تشويه الواقع، بحسبان أنّ جميع الأشياء متساوية، أكثر بكثير ممّا يفعله الإنسان المتوازن أو المنطقيّ. وكي يتبع تفكيره حتّى النهاية ليبلغ التوازن الخاصّ الذي يمكنه تحقيقه، يُجبر نفسه على عدم فهم بعض الأفكار على نحو جيّد، ويهمل الكثير من الإدراكات، ويترك الكثير من الوقائع التي لا يعرفها، أو لا يريد أن يعرفها، تضيع منه، ويتجاوزها من دون أن يعيها، لكن بشكل منتظم، ليس دائماً خارج ذهنه - لأنه لا يقدر على ذلك -، بل خارج الجزء الناشط والمُنظِّر الحقيقيّ لذكائه[٧٢].

يضع بولان هؤلاء الأشخاص الذين يرى أنّهم "منطقيّون" ومصيبون، في مقابل ذوي التفكير الزائغ، الذين يضعهم في عداد "غير المنطقيين illogiques"؛ ويميّز من هؤلاء ثلاث فئات: أصحاب التفكير الزائغ بالمعنى العامّ، أي "أولئك الذين يشاركون، من دون أن يدركوا تناقضهم، أفكاراً وعناصرَ من أفكار لا يمكنها أن تلتقي عند النتيجة نفسها"، بمن لا يخضعون لقوانين المنطق alogiques"، "الذين يحدّد تعدّد ظروف الحياة تعدّداً يرتبط بمنظومة أفكار لا يمكنها الاتّحاد فيما بينها منطقياً، لكنّها غير متّصلة ببعضها"، والأشخاص الذين "لا يسعون إلى ربط الظواهر الفكريّة" حتّى في منظومات كبرى، والذين "تتتابع لديهم الأفكار والانطباعات [...] تبعاً للمشاعر المختلفة، وجموح الخيال؛ وهو ما يسمّى النمط الصبيانيّ المُحدّد لدى البالغ"

ويشير بولان إلى سمة ثابتة لدى الأشخاص "المُغالين" كما لدى ذوي التفكير الزائغ هي القدرة على التظاهُر والرغبة فيه. غالباً ما يكون المغالي "متظاهراً"، فيبقى منهجه غريباً عن العقل ولا يصبح جزءاً منه [...] أي نوع من التدابير التي يتّخذها الذكاء في بعض الأوقات، ويتخلّى عنها بالسهولة نفسها" غالباً ما يكون ذوو التفكير الزائغ "مُحاجّين متواضعين

ومتعنّتين، لا يخترعون مذهباً أبداً، لكنّهم يحبّون أن يظهروا بمظهر من يسبكون أفكارهم على نحو صارم، وبمظهر من يقوم بالاستنباط المستمرّ. وهؤلاء هم مناطقةٌ مُزَيِّفون أو متخصّصون غير منطقيين، وذلك تبعاً لسعة عقولهم وقدراتهم على التعميم. ولا يكمن عيبهم في الإطناب في محاكمتهم العقليّة، بل في كونهم يحاكمون على نحو سيّئ[٧٣]"

> سوء النيّة أيضاً يُفسد النفس esprit؛ فهو يقتضي، عامّةً، وعياً مبهماً بضعف الأسباب التي يذكرها، وليس الاعتقاد بزيغان الأفكار التي تساندها. في كثير من الأحيان ترى سوء النية يطبّق القول المأثور "الغاية تسوّغ الوسيلة" على القناعات، ويفرض على العقل قناعات رذيلة لبلوغ اعتقاد بوصفه سليماً وصحيحاً. وغالباً أيضاً، يكون المرء سيّئ النية إزاء نفسه؛ وترانا من أجل الاحتفاظ بفكرة معيّنة، أو اعتقاد ما، نوقف تطوّر جميع الأفكار التي من شأنها الإساءة إليهما[٧٤].

هذه الأوصاف التي قيلت في التفكير الزائغ، تتّجه جميعها نحو صفة مميّزة للذكاء، أو عيب فيه، والناشئة، على وجه الخصوص، عن الموقف أو الوضعيّة التي يتّخذها أولئك الأشخاص إزاء المُثل الفكريّة. فالزائغ ليس من يبحث بأيّ ثمن عن تسليم قيادة محاكمته العقليّة لأفكاره فقط، بل من يرفض الاعتراف بأنّ هذه المحاكمة هي التي يجب أن تقود الاستنتاجات، وتلك الحقيقة هي التي ينبغي أن تقود البحث المنهجيَّ.

من هذه الناحية، يقترب صاحب التفكير الزائغ كثيراً من "المُتحذلق bel esprit" بالمعنى الذي رمى إليه مالبرانش، ووضعنا له الحماقة أنموذجاً. نكرّر القول إنّ المُتحذلق ليس أبله أو أهبل، لأنّه يملك القدرات الإدراكيّة الضروريّة، لكنّه يرفض المعرفة، أو بالأحرى لا يريد أن يعرف على نحو جدّيّ. أمّا الغبيّ فتعوزه القدرات الضروريّة، لكنّه يريد المعرفة ويحترم الدراسة.

إنَّ صاحب التفكير الزائغ، إذاً، ليس من يعوزه الإدراك، بل من لا يريد اتّباع قواعد البحث المنهجيّ العلميّ وأهدافه على نحو جدّيّ، على الرّغم من وعيه بها، فيكتفي بمحاكاتها. هذا العنصر الإراديّ، مضافاً إلى ما يطلبه من قناعاته لإملاء بحثه المنهجيّ ومحاكماته بدلاً من أن يقوم بالعكس، يقود إلى عدّ صاحب التفكير الزائغ بمنزلة شخص رذيل vicieux بالمعنى الذي تخلعه التقاليد الأرسطيّة - التومائيّة [نسبة إلى توما الإكويني] على هذا المفهوم. العاقل الذي يلتزم بالحقيقيّ، ويكون "مُعتدلاً sophrôsunos"، يعدُّ فاضلاً من

الناحية الفكريَّة، في حين يعدُّ الفرد "غير المعتدل intempérant" رذيلاً من الناحية الفكريَّة. إنَّه نمط من ضعف الإرادة المعرفيّة التي تجعل المرء يعتقد بشيءٍ، لكنّه يعتقد أيضاً بأنّه لا يتوجَّب عليه اعتقاده، ومع ذلك، يقرّر عدم اعتقاد ما ينبغي اعتقاده. يمكننا عدُّ صاحب التفكير الزائغ بمنزلة شخص غير معتدل أو ضعيف الإرادة من الناحية المعرفيّة. إلَّا أنّ صاحب التفكير الزائغ، في أكثر صوره حدّة، ليس من ضعُفت إرادته، أو استسلم للمحاكمة أو للاعتقاد بطريقة معيّنة، فحسب، بل هو شخص واعٍ تماماً، في كثير من الحالات بما يفعله، و"مُتظاهر" كما يقول بولان، ويتصرَّف بعكس المعايير المعرفيّة. لهذا يمكن أن نطلق عليه صفة "صاحب تفكيرٍ زائغ على نحو رذيل vicieusement faux"، خلافاً للزائغ الباسكاليّ- الفولتيريّ، الذي يمكن أن نخصّه بصفة "صاحب التفكير الزائغ على نحو ساذج esprit naïvement faux، أو بحسب التمييز الذي وضعه بولان "صاحب تفكير زائغ بحُسن نيّة" في مقابل "صاحب التفكير الزائغ بسوء نيّة"، العارف بخطئه، وبحقّ الآخرين في تصويبه، لكنّه يتشبَّث بأنه على حقّ.

رأى كلّ من مالبرانش ولابروير والأخلاقيين الآخرين، نمط الزائغ لدى العلماء المزيَّفين، "المتعالمين". ويتمثّل نمطه المعاصر فيمَن يمارس أشباه العلوم. ولكثرة أنواع العلوم المزعومة، والمؤمنين الذين يتبنّونها لا يمكننا تعميمها، لكن قد نخاطر، كما فعل بولان، بوضع تصنيف للزائغين في هذا المجال:

١) فواعل مقتنعون بوجود بعض الظواهر "غير المُفَسَّرة"، لكنّهم لا يطمحون إلى تقديم تفسير علميّ لها، فيكتفون بقبولها.

٢) علماء مزعومون لديهم رغبة حقيقية في المعرفة ويحترمون المعرفة، لكنّهم يفتقرون إلى أيّ فكرة عن شروط العلم الحقيقيّ.

٣) علماء مزعومون تحدوهم رغبة صادقة في المعرفة ويحترمون المعرفة، لكنّهم يبقون مُقلّدين، بسبب تصوّرهم الملتبس للعلم العاديّ.

٤) علماء مزعومون يعرفون ما ينبغي أن يكون عليه العالم الحقيقيّ، لكنّهم يفتقرون إلى الرغبة في المعرفة ولا يحترمون المعرفة.

يبدو أنّ هذه الحالات مرتبطة على نحو وثيق إلى حدّ ما بما أتينا على ذكره من أنماط ـزائغين [أصحاب التفكير الزائغ]، مع فارق أنّ التبويبات catégorisation السابقة تناولت كلّ أنماط الاعتقاد العاديّ أو الدينيّ وسواهما. إنّما، إذا وضعنا الفئة (١) المتعلّقة بالصدقيّة بمعناها العاديّ جانباً، نكون إزاء نمط من الاعتقادات الخاصّة التي تتناول ظواهر يُفترض ألّا يكون لها تفسير علميّ بالمعنى "العاديّ" للمصطلح (ظواهر شبه عادية، الأشياء الطائرة مجهولة ovnis، والمداواة غير السليمة أو القائمة على قناعات شخصية ثابتة، وما إلى ذلك)، أو ظواهر لها تفسيرات "علميّة" (كالتطوّر البيولوجيّ)، ينوي الفواعل sujets وضع تفسير "علميّ" لها، وتنافس تلك التي يقدّمها العلم العاديّ؛ أو فروع معرفية تتناول ظواهر لا تفسير علميّاً لها لأنّها لا تحتاج إلى تفسير (علم الفلك، علم الأرقام numérologie). نحن، إذاً، إزاء اعتقادات حول بعض الظواهر المزعومة، لكن بعض "الباحثين" أو "الباحثين المنهجيين" يتّخذون موقفاً إزاء ما يستطيع العلم، وما لا يستطيع. فدون كيخوته، والسياميّ الذي تحدَّث عنه فولتير، لا يبحثان عمّا يسوّغ اعتقاداتهما من الناحية العلميّة. في المقابل، فإنّ العلماء المزعومين pseudo-savants لا يكفون عن البحث عن تلك المسوّغات. بعضهم (الفئة ٢) تحدوه الرغبة في التقيّد بالقوانين العلميّة، لكنّهم يفتقرون إلى الموارد الفكريّة للقيام بذلك. وهم أشبه ببوفار وبيكوشيه اللذين يختزنان المعارف، ويبلغان أفضل مواقع النفوذ، لكنّهما عاجزان عن استثمار هذه المعرفة، لافتقارهم إلى الممارسة العلميّة نفسها التي يعتقدان أنّهما اكتسباها من الكتب من خلال التعليم الذاتيّ. ومن ثمَّ، فهما من أصحاب التفكير الزائغ بطريقة ساذجة، أو بنيّة حسنة. الآخرون (الفئة ٣)، قد تكون لديهم فكرة ملتبسة، وتتوافر لديهم شروط البحث العلميّ، لكنّهم لا يمتلكون فكرة واضحة عن شروط التجريب العلميّ. ثمّة فرق كبير بين المُداوي الشعبيّ rebouteux والطبيب المشعوذ marabout الذي لا يعبأ بالطبّ، وبين محازبي بعض العلاجات الزاعمين أنّهم اختبروا علاجات عجيبة إلى حدٍّ ما، لكن في شروط لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالعلم العاديّ. ومثلهم أصحاب مختلف العلاجات أو الإبراءات cures الساعين إلى إضافة ضمانةٍ علميّة إلى أطروحاتهم، تقوم على إدخال مفاهيم تعود إلى العلوم المعترف بها، لكن بطريقة خادعة. في أغلب الأحيان، يقوم مبدأ العلوم المزعومة هذه على المبدأ نفسه الذي تقوم عليه الغوامض الدينيّة أو أسرار المعلّمين

الروحيين: فنرى ملفوظات لا يفهمها سوى الكاهن أو المعلّم الروحيّ، ويفترض بالمؤمنين فهمها، أي **الاعتقاد بما ليس مفهوماً**، وهذا بالتحديد لأنّنا لا نفهم ما يفترض اعتقاده. ليس واضحاً إن كان زائغو هذه الفئة فعلاً ساذجين، لأنّهم في أغلب الأحيان متظاهرون سيّئو النيّة بالمعنى الذي رمى إليه فريدريك بولان.

في المقابل، فإنَّ أعضاء (الفئة٤) ليسوا ساذجين على الإطلاق لمعرفتهم بقواعد العمل العلميّ ومعايير المعرفة، لكنَّهم يرفضونها صراحةً؛ فيتبنّون أطروحات الدسائس أو يرفضون معيار الموضوعيّة على نحو صريح. أهمّ الحالات هي تلك التي تعترف بالمعايير العلميّة، لكنّها تزعم أنّ العلم الرسميَّ يتجاهل الظواهر التي يهتمّون بها، فيقترحون علماً منافساً أو علماً - مضاداً **يخضع لمعايير العلم العاديّ نفسها**. وهذه هي حال المجموعات والتيّارات التي تعمل على إنتاج "عِلم مسيحيّ" تخضع بنوده الأساسيّة لقوانين العقيدة، ثمَّ يأتي العلم بعد ذلك ليؤكّدها؛ أو المنظِّرين الخلّاقين créationnistes الذين يعملون على منافسة العلم العاديّ ويقترحون نظريّات معارضة لنظريّاته.

مثل هؤلاء الأشخاص يقترحون صراحةً استبعاد النظريات العلميّة والقواعد من مجال أبحاثهم، ولا يتباهون باستخدام مصطلح "علميّ" فقط، كالزائغين من (الفئة ٣)، الذين يزيّنون هذيانهم النزويّ fantaisiste، لكنّهم يريدون أن ينسبوا إلى أنفسهم منهجاً علمياً، وهم عارفون تماماً بأنّهم لا يطبّقونه فعلياً. تبدو هنا آليّة الاعتقاد أشبه بآليّة الاعتقاد ببابا نويل Père Noël: ثمّة علامات كثيرة تدفع الأطفال إلى عدم القناعة بوجود بابا نويل، لكنّهم يتظاهرون بقبول هذا الأمر بدافع السهولة؛ ويقوم العلماء المزعومون باصطناع منهج علميّ يحصّنهم ضدّ الانتقادات، على الرّغم من وعيهم بهشاشة تصوّراتهم، لكنّهم لا يؤمنون به، ولا يتقيّدون بمعاييره. إنّهم يرفضون صراحةً الأحكام الأخلاقية للاعتقاد العلميّ. بهذا المعنى، فهم أصحاب تفكير زائغ، ورذيلون، وذوو نوايا سيّئة، لأنّهم لا ينتجون علماً، بل أشياء مصطنعة، أي أنّ علمهم زائف، فما يهمّهم، في الحقيقة، ليس صناعة علم، أو زيادة المعارف، بل تأكيد قناعاتهم حينما لا تكون أهدافهم أقلّ نبلاً. وهنا تتقلّص المسافة بين صاحب التفكير الزائغ والمزوِّر، أو المحتال، لتصبح بسماكة ورقة السيجارة.

تكمن أهميّة حالة أصحاب الفكر الزائغ في أنّها تسمح مرّة أخرى، مثلها مثل الحماقة بوصفها عيباً معرفياً والبلاهة بوصفها رذيلة فكريّة، بوجود مستويين في إبيستيمولوجيا الفضائل-: مستوى الاستعدادات الموثوقة، والمستوى المتعلّق بالنشاط، وغالباً بسيطرة المُنفِّذ، وبرؤية سبب الاستمرارية بين هذين المستويين. لقد وضعتُ المستوى الأول في جانب الكفاءة، كما فعل سوسا Sosa، والثاني في جانب التفكير حول هذه الكفاءة؛ لكنّي أتّفق أيضاً مع إمكان نسبة مسؤوليّة المُنفّذ إلى المستوى الثاني، بمعنى قريب من المعنى الذي تصفه الإبيستيمولوجيا المسؤوليتيّة responsabiliste [تحميل المسؤوليّة] للفضائل. ويمكن وصف كلّ من الفضوليّ الفارغ والنفّاج ومُنتج التفاهات والأبله بالضحايا السلبيين للإكراه، أو للقوى التي لا سيطرة لهم عليها، لكن يمكن وصفهم أيضاً بالواعين باستعداداتهم، والقابلين للتقيّد بها، والعمل عليها بمحض إراداتهم. وهذا شأن الحالات التي يمكن أن نطلق عليها اسم الليونة المعرفيّة، أو الحماقة المتطوّرة، أو الذكيّة التي تتطلّب موقفاً من المرتبة الثانية، أي موقف عدم المبالاة بالمعايير وبقيم المعرفة. إذا تردَّدنا في وصف أفراد النمط الأوّل بأنّهم مسؤولون عن عيوبهم، فلن نتردّد في إطلاق الوصف نفسه على أفراد النمط الثاني.

إنَّما، كما يلاحظ سوسا Sosa، يوجد أكثر ممَّا يبدو من الاستمراريّة بين نمطَي أو مستويي الفضائل[٧٥]. فالفضائل المتعلّقة بالكفاءة تضعكم في موقف المعرفة، أمَّا الأخرى فتتيح لكم المعرفة التامّة. إذا طبّقنا هذا التمييز على الرذائل، مثل الحماقة، فسيكون تمييزاً بين عدمِ قدرةٍ فطريّة على الحكم ورفض للمعرفة، أو للتقيّد بالأسباب الموجبة للاعتقاد. إنَّما، يصعب رسم حدّ واضح بين الاثنين. إذ يبدو أنّ الكفاءة، أو الافتقار إلى الكفاءة في المستوى الأول ("الحيواني" أو غير الاستبطاني) شرط مسبق لممارسة أو عدم ممارسة الكفاءة في المستوى الثاني ("شخصيّ" أو استبطانيّ). من الصعب تخيُّل أن يكون أحدٌ ذكيّاً في المستوى الثاني - مستوى القدرة على ممارسة الحكم على نحو مدروس - من دون القدرة البدائيّة (الاستعدادات اللازمة لهذه الممارسة: ذاكرة/ إدراك، قدرة على المحاكمة العقليّة). هل ينطبق هذا القول على رذائل المرتبة الثانية في مقابل رذائل المرتبة الأولى؟ هنا، الأمر أقلّ وضوحاً. وهل يمكن الحديث عن تنفُّج من المرتبة الأولى، ليس سوى استعداد

لمحاكاة حكم الآخرين؟ هنا، ينبغي الحديث عن قدرات التظاهر والمحاكاة التي درسها علماء النفس في "نظريّة العقل" الطفوليّة، لكن يستبعد أن يكون التظاهر الذهنيّ لدى الأطفال أو البالغين أساساً لتنفّج الحكم! لكن، ألا يوجد انتقال سهل بين الرغبة في الإعجاب غير المدروس والممارسة المدروسة والواعية للتزَلُّف(٧٦)؟ الاستمراريّة بين الحماقة والبلاهة أسهل للتصوّر: فغالباً ما يكون البلهاء حمقى، لكن هناك أيضاً بلهاء أذكياء جدّاً، وأذكياء شديدو البلاهة. هل السيّد تيست Monsieur Teste لدى فاليري Valery الذي يقول "الحماقة ليست شيمتي"، بثقة بالغة، بأنه ليس أحمق؟ وكذلك يمكن أن نرى استمراريّة كبيرة في الميل المزهو إلى الثرثرة التي تسكن المهذار.

وميل المُتخرِّص bulshitter إلى تأكيد أيِّ شيء.

هذه التركيبة المؤلّفة من السلبية والفاعلية، ليست حكراً على الاستعدادات الإدراكيّة التي تستند إليها الفضائل والرذائل الفكريّة[I] فهي تدخل أيضاً في تشكيل النشاط المعرفيّ الأساسيّ نفسه، أي الحكم jugement. ثمّة عدد كبير من الاعتقادات عبارة عن استعدادات ترى أنّ بعض القضايا حقيقيّة، ويمكن تعريفها فقط بلغة وظيفيّة محضة، من دون الاستعانة بموقفٍ قَصَدَهُ المُنفّذ إزاء مضمون معيّن. إلّا أنَّ هناك أيضاً نمطاً آخرَ من الاعتقاد. حتّى لو مورس هذا الاستعداد، كما يشير سوسا، من دون أن يكون لدى الفاعل وعي بمعيار الاعتقاد أو من دون أن يكون لديه تصوّر للهدف المعرفيّ، في أحكام روتينيّة يمكن أن يصبح قابليّة يمارسها الفاعلون sujets على نحو جيّد إلى حدّ ما، وتتمتّع بجميع خصائص الفعل المقصود(٧٨).

إلّا أنَّ نوع استهداف الحقيقة الذي يتجلّى في القدرة على الحكم، مستقلٌّ عن استهداف الحقيقة بوصفها هدفاً للبحث المنهجيّ: الأوّل يدخل ضمن الحكم، وينظر إليه بوصفه معياراً لتصويبها، وبهذا المعنى، كما قلتُ في القسم الأول، ليس فيه أيّ شيء قصديّ- لأنه يتناسب مع أيّ نمط من الأهداف. إذ يمكن للأبله والفضوليّ، والنفّاج أو الوقح، ألّا يكترثوا أبداً بقيمة الحقيقة، ويستخدموا قدراتهم على الحكم السليم، لكن إذا تطلّبت ممارسة الحكم لدى

I. في ما يأتي سأعلّق على أقوال سوسا جزئياً(٧٧)

هذه الأنماط من الأشخاص وعي ماهية الموقف الصائب للاعتقاد، فعندئذٍ ينبغي أن يمتلك هؤلاء تصوّراً لمعايير الحقيقة والبرهان. وكما رأينا سابقاً في معرض حديثنا عن الحماقة، يبرز نمط من الحكم العفويّ الذي يوضّح مثل هذا العجز عن الحكم. ولا يستوجب أيّ تصرُّف، أو أيّ تفكير من المُنفّذ - ولهذا فإنّ الفرد العاديَّ الذي يدرك عجزه عن الحكم الصائب، سيقول لنفسه لاحقاً: "لكم كنتُ أحمق!"؛ ويبحث عن أعذار بدلاً من البحث عن أسباب. إنّما، هناك أيضاً نوع معيّن من الحكم يكون الناس فيه واعين على نحو ملتبس بأنّهم لم يُحسنوا الحكم جيّداً. كما في تلك الحالات التي نعترف فيها بتوافرنا على القليل جداً من أسباب الاعتقاد بشيء ما، ومع ذلك ترانا نكوّن الاعتقاد. ليس مهماً كيف نصف هذا الموقف - خداع الذات، ضعف الإرادة المعرفيّة، أو سوء النيّة -، لكن هذا النوع من الحكم يقوم على نوع من عدم المبالاة المعرفيّة. هؤلاء المُنفّذون يقدّمون أسباباً يعرفون أنّها غير موجبة، فيُظهرون اعترافهم بمعايير المعرفة. قد يكون هناك فرق بين هذه الحالات التي يرفض فيها الفاعل والمعايير المعرفية صراحة، لكنّ الفارق لا يكون في أغلب الأحيان إلّا على مستوى الدرجة، ومن ثمّ يسهل الانتقال من الحماقة إلى البلاهة، ومن التكلُّف إلى التنفُّج، ومن العجز عن الحكم إلى عدم المبالاة المعرفيّة.

IX. الرذائل السياسيَّة

١. هل يمكن وجود رذائل فكريَّة جماعيَّة؟

تناول إطار تحليل الرذائل الفكريّة الذي اعتمدناه حتى الآن تلك التي تُعدُّ استعدادات، أو مجموعة مواقف لأفراد، أو لأنماط من الأفراد، وليس بوصفها رذائل خاصّة بمجموعات اجتماعيّة، وطوائف أو تجمّعات. إنَّما، جميع الأوصاف السابقة تقريباً للفضول والحماقة والتنفّج، تنطبق على مجموعات الأفراد، وجماعات اجتماعيّة، أو على سكّان habitants. فحينما ينعت بودلير أو فلوبير البلجيكيين أو الفرنسيين بالبُلهاء، ويصف ثاكيراي Thackeray النفّاجين، أو يرسم موليير صورة البورجوازيّ النبيل؛ وحينما يتحدّث لابروبير عن البُلهاء أو الشخصيات التي تمثّل طبقات اجتماعيّة، أو مجموعات بوصفها كذلك؛ فإنّهم بهذا ينسبون رذائل أو فضائل إلى شعوب معيّنة، كما نسبها سافونارول Savonarole، وماكيافيللي إلى الفلورانسيين، ومونتيسكيو إلى الرومان، وروسو إلى الإسبارطيين، وتوكفيل Toqueville إلى الأمريكيين. إنَّما، هل يمكن القول عن جماعة **بوصفها كذلك** - سكان، طبقة، حزب، مؤسّسة - إنّ لديها أو تمثّل فضائل أو رذائل، وإنّ هذه الفضائل والرذائل فضلاً عن هذا **فكريَّة**؟ قد نتحدَّث عن جماعة بأنّها مثلاً ثلّة من المتسكّعين المحتشدين يحدوها الفضول، أي الرغبة في المعرفة، لكن مثل هذه الحالة تبقى مؤقّتة: الأكثر صعوبة، بل استحالة، هو القول عن طائفة، أو حتّى عن سكّان، إنّ لديهم استعداداً للفضول. وهنا تكمن مشكلة الأحكام الشبيهة بتلك التي أطلقها بودلير على البلجيكيين: قد نقول عن حشد أو سكّان إنّهم حمقى، لكن هل يمكن قول هذا عن شعب، أو مجتمع أو حتّى عن طائفة من دون وجود علاقة تعاقديّة، أو مشروع جامع بين هؤلاء الناس؟ قد نصف جماعة أو أخرى بأنّها متزلّفة؛ أو تجمّعات، أو أُسر بأنّها "نفّاجة"؛ أو نقول ذلك عن مهنيين كالصحافيين، أو عن مجموعات من "الأصدقاء" الذين يلتقون عبر شبكات التواصل الاجتماعيّ من أجل الثرثرة أو إنتاج السفاهة. إلَّا أنَّ الأمر

يصبح أكثر صعوبة عندما يتعلّق بمجموعات أكبر لدى أفرادها وجود مقاصد معيّنة. حتّى لو اتّخذت هذه الجماعات نمط الطوائف، هل يمكن القول إنّها مجبولة على السفاهة **بوصفها جماعة** وليس بوصفها تشكيلة من الأفراد؟

المشكلة مضاعفة. فمن جانب، هذا يفترض، إذا عملنا بالمعايير التي اعتمدتها بشأن الرذائل الفكريّة (أي طابعهم الاستعداديّ المرتبط بنمط من السلوك الشخصيّ الذي يقف حجر عثرة أمام اكتساب معارف خاصّة) وطبّقناها على تجمّعات أو جماعات اجتماعيّة، أن تكون هذه الجماعات أو التجمّعات موضوعات sujets لحالات نفسيّة مثل الاعتقادات، والانفعالات أو المشاعر القادرة على إنتاج استعدادات نفسيّة، ومن ثمّ تتمكّن هذه الجماعات نفسها من التمتّع بنمط من الحياة الذهنيّة. ومن جانب آخر، هذا يفترض أن تتمكّن الجماعات من أن تكون مُنفّذة أو فاعلة بمعنى أو بآخر، لأنّ الرذائل والفضائل تَنسُبُ عادة إلى المُنفّذين agents، مسؤوليةً معيّنة - مثل الإحساس أو عدم الإحساس بالأسباب تبعاً للتصوّر المُقتَرَح هنا -. المشكلة الكلاسيكيّة الأولى تضع تصوّراً "تراكميّاً" أو "جامعاً sommative" للحالات الذهنيّة الجماعيّة مثل الاعتقادات، والرغبات، أو الانفعالات؛ تصوّرٌ نقول بموجبه إنّ هذه الجماعة تتمتّعُ بخاصيّة ذهنيّة، بمعنى أنّ غالبيّة أفراد هذه الجماعة، أو أيّ نمط من أنماط اجتماعها، يتّصف بهذه المزيّة المعنيّة من جهة. ومن جهة أخرى، ثمّة تصوّرٌ آخر نقول بحسبه إنّ الجماعة بوصفها كذلك هي التي تتمتَّع "بروح" تخصّها[1]" إنّ شروط تصوّرٍ "دمجيّ intégrative" من هذا النوع لا تختزل جماعة معيّنة في مجرّد مجموع من الأفراد، ولا في كلِّ ذي وجود مستقلّ يوجد فوق أفراده أو يتجاوزهم، ويتمتَّع بنوع من الوعي الجماعيّ، وتدور حوله مثل تلك المناقشات التي نجدها في كنف العلوم الاجتماعيّة، والأنطولوجيا الاجتماعيّة، والأبستمولوجيا الاجتماعيّة.

لقد بتنا نعرف الصعوبات الناجمة عن نسبة الحالات الذهنيّة، ولا سيّما الاعتقادات، إلى جماعات معيّنة بحسب التصوّر الجامع sommative. وهي تعود، بنحو خاص، إلى قدرتنا على نسبة حالات ذهنيّة إلى مجموعات معيّنة، ولا سيّما تلك المتكوّنة بالتوافق، أو إلى جماعات مؤسّسيّة، كالنوادي، وهيئات المحلّفين، والشركات والمؤسّسات (كالمدارس، والجامعات، والكنائس، إلخ) من دون أن يتّصف مجموعها بهذه الحالات. فقد تتّخذ هيئة المحلّفين، في

سبيل المثال، حكماً بالأغلبية من دون أن يتَّخذ أعضاؤها هذا الحكم على نحو فرديّ[I] هل يمكن مثلاً القول إنّ هيئة محلّفين- مثل هيئة محلّفي جائزة نوبل - تمارس الكسل الفكريّ بمنح أو عدم منح الجائزة العلميّة أو الأدبيّة، حتّى لو لم تُبدِ غالبية أعضائها هذا الكسل[II] على نحو فرديّ؟ المشكلة هي أنّ جميع الحالات الذهنيّة الجماعيّة ترتبط بمنهج تجميع الاعتقادات: إذا وجدت مناهج محتملة عدَّة، يكون المنحُ مُلتبساً.

تقوم المشكلة الثانية على التساؤل عمّا إذا كان يمكن لجماعة كهذه أن تتصرَّف كفاعل sujet جماعيّ. وتزداد هذه المشكلات صعوبةً إلى حدّ ما، حينما يتعلّق الأمر بنسبة اعتقادات أو تصوّرات عقليّة إلى تجمّعات، أو حين تُنسَبُ إليها انفعالات ومشاعر مثل الغضب، والكراهية، أو عقدة الذنب. كما يزداد الأمر صعوبة حينما يتعلّق الأمر بنسبة فضائل ورذائل، هي رذائل فكريّة فضلاً عن هذا إلى تلك التجمّعات. من الصعب السعي إلى نسبة معرفةٍ ما إلى تجمّع معيّن- بمعنى أن ننسب إليه مجموعة من الاعتقادات الحقيقيّة والمُسوَّغة[III]-، وتزداد الصعوبة أيضاً حينما يتعلّق الأمر بفضائل أو رذائل فكريَة. إذ رأينا أنَّ غالبية هذه الرذائل لا

I. ولا سيما في ما يسمّى "التباين العقيدي paradoxe doctrinal "[٢]

II. ينبغي لأعضاء هيئة محلّفي نوبل التصويت من أجل منح جائزتهم. معايير الاختيار تقوم على القيمة الأدبية وميولها الإنسانية. يقع الاختيار على عمل الروائية س. أول الأعضاء الثلاثة في اللجنة يظن أن س قد قدّمت عملاً عظيماً، لكنه ليس ذا توجّه إنساني كبير؛ الثاني يظن أنه ذو نزعة إنسانية عظيمة، لكنه ليس رائعاً؛ ويظن الثالث أنه عمل يتضمن الصفتين. هناك إذاً أغلبية (٢-٣) ترى أنها كتبت عملاً عظيماً؛ وأغلبية (٢-٣) عدّت العمل بوصفه ذا نزعة إنسانية، وأقلية، أي العضو الثالث من اللجنة (١-٣) رأى أنه من الواجب منحه الجائزة. ثمة طريقتان يتبعهما أعضاء اللجنة لاتخاذ القرار في هذا النوع من الحالات. لنفترض أن كل عضو صوّت على كل مقدمة منطقية (عمل عظيم وذو نزعة إنسانية) وعلى الخلاصة (منح الجائزة أو عدم منحها) وبطريقة عقلانية. يلجأ الأعضاء إلى تجميع أصواتهم حول الخلاصة (منح الجائزة أم عدم منحها) وتترك الأغلبية تحديد اختيارهم الجماعي. تبعاً لهذا الإجراء، ينبغي ألا يمنحوا الجائزة إلى المرشحة. أو أن يجمع القضاة أصواتهم على كل مقدمة، ويتركوا القرار للأغلبية، ويعتمدوا الخلاصة فقط إذا كان ثمّة إجماع على المقدّمتين. على اللجنة منح الجائزة. المفارقة هنا، بحسب هذا الإجراء المتبع، هي الوصول إلى نتيجة مختلفة. وهذا يرتبط حقيقةً بأن مسألة معرفة ما إذا سيتخذ قرار جماعي، أو قرار يقوم على جمع التفضيلات الفردية. اللجنة الكسول تكتفي باتخاذ قرار جماعي؛ أما اللجنة الأكثر تطلباً فتجمع التفضيلات الفردية.

III. لا أقصد هنا الحديث عن معارف جماعية، بالمعنى الذي اعتدنا استخدامه في الأنثروبولوجيا مثلاً، للإشارة إلى المعارف المنقولة إلى كنف جماعة عبر أفراد يملكون سلطة أو معارف عملية؛ وأعني بـ"المعارف العامة savoirs" الحالات المُنتجة factifs، التي تتمتّع بخصائص معرفية إيجابية (كالتسويغ، والضمانة، والوثوقية)[٣]

تفترض مواقف من المرتبة الأولى (اعتقادات، رغبات، أو انفعالات) فحسب، بل مواقف من المرتبة الثانية انعكاسيّة (استبطانيّة)، أي مواقف إزاء المواقف أيضاً. الفضول الطبيعيّ نوع من الرغبة المعرفيّة، لكن الفضول الفارغ يعبّرُ عن لا مبالاة بالحقيقيّ، وبالأسباب التي يفترضها موقفٌ معيّن إزاءها، كما في التفاهة أو التنفُّج. هل يمكن أن يكون للجماعة أو الطائفة، بالمعنى الذي ذكرتهُ، نمطٌ من الإحساس أو عدم الإحساس بالأسباب؟ ربّما تكون الحماقة، بالمعنى الإدراكيّ، نقصاً في الإدراك، أو عيباً فكريّاً، لكنّ البلاهة بوصفها ازدراء بالقيم الفكريّة، وموقفاً ارتضاهُ صاحبه بمحض حريّته، يتطلّب من المُنفّذ درجةً أعلى من الحكم على مواقفه. كيف يسعنا تصوّرُ أنّ جماعة ما - أسرة، طبقة، طائفة، أو شعب - من شأنها قولبةُ instancier مواقف جماعيّة بمثل هذا التعقيد، حتّى باعتماد الحدّ الأدنى من التصوّر التجميعيّ agrégative؟ أخيراً، كيف يمكن لمؤسّسة أو جماعة تشكَّلت بنوع معيّن من تلاحم أعضائها، أو بالقناعات أن تكون مثالاً على فضائل أو رذائل، فضلاً عن هذا، فكريّة؟ متى نقول عن هيئة محلّفين شعبيّة تنظر في قضيّة ما، إنّها حكمت بطريقة حمقاء؟ أو متى نقول عن مؤسّسة مثل لجنة نوبل إنّها نفّاجة؟ وهل نريد قول شيء آخر، في هذا الظرف أو ذاك، أو في مجموعة من الظروف، غير أنّ أعضاءها، أو غالبيتهم، قد حكموا بطريقة سيّئة أو أنّهم نفّاجون؟ قد نفهم تماماً أنّ مؤسّساتٍ مثل المهرجانات الثقافيّة، والمؤسّسات الهادفة إلى تشجيع الفنّ أو العلم، في حدّ ذاتها قابلة لارتكاب الرذيلة الفكريّة، لكنّنا نتردَّد إزاء فكرة أن تكون هذه المؤسّسات بوصفها كذلك، ممثلةً للرذيلة الفكريّة. غالباً، ما نريد قوله يكون مختلفاً: نريد القول إنّ الأفراد الذين يفترض بهم أنّهم يمثّلون الجماعة، وينطقون باسمها، سواء كانوا مُنتخبين أم لا، يُبدون بعض الفضائل أو بعض الرذائل الفكريّة. فرئيس إحدى الدول، مثل الولايات المتّحدة، وغيرها طبعاً، يمكن أن يعبّر عن نمط خاصّ من الحماقة أو الجهل، وتالياً يُضفي على إدارته هذه الصفات (كأن يُقال "البيت الأبيض مُتعنِّت"، و"منظّمة الأمم المتّحدة ساذجة"، و"لجنة جائزة نوبل ذات أفق ضيّق" إلخ.) إنّما، يمكننا تمييز المسؤولين، والناطقين الرسميين باسم المؤسّسات أو قادتها الذين نعزو إليهم، وهم أعضاء فيها، مثل هذه الحالات أو الرذائل.

قد تجتمعُ في هذه الحالات الأخيرة، الشروط المطلوبة لتوافر الرذيلة الفكريّة - ببعدها التنفيذيّ، والاستعداديّ والمعرفيّ - تماماً في ما يمكن أن نطلق عليه اسم سياسة، أي في نمط

من البحث المنهجيّ، ومجموعة من القرارات الموجّهة إرادياً نحو هدف معيّن. ويمكن لمجموعة الرذائل الفكريّة الواردة في التبويبات [التصنيفات] الأرسطيّة الجديدة - الكسل، التكبّر، الغطرسة، ضيق الأفق، التعنُّت، وما إلى ذلك. - أن تنتشر على نحو عاديّ لأنّها قابلة للتطبيق على مجموعة من الأفعال الإراديّة والاستراتيجيّة، والمشاريع المؤسّسية التي اعتدنا القول بأنّها سياسيّة. بهذا المعنى، يمكن القول بوجود رذائل سياسيّة تستند إلى بنى نفسيّة، واستعدادات، والتزامات وخيارات، تُفضي نتائجها إلى إضعاف المعرفة، أو الافتقار إلى القدرة. كيف يمكن، بهذا المعنى، أن تكون منتوجاً للاعتقادات والمواقف الجماعيّة، وليست ناتج استعدادات ومواقف خاصّة بالأفراد الذين يعملون بها؟ الحدّ بينها أقلّ وضوحاً بكثير.

إذا اعتمدنا نمطاً من التصوّر الإدماجيّ conception intégrative للمواقف القضويّة للجماعات كتلك المواقف التي تتحدث عنها مارغريت جيلبير propositionnelles M.Gilbert[٤]، علينا أن نفترض نمطاً من "الالتزام المتصل engagement conjoint" يلتزم فيه أفراد المجموعة باعتماد مواقف رذيلة من الناحية الفكريّة. لنفترض أنّ الازدراء نوع من الرذيلة الفكريّة ينطوي على الحكم على أشخاص بأنّ منزلتهم الفكريّة متدنّية فكرياً – وهو ما سأعود إلى الحديث عنه في خاتمة هذا الكتاب -. ربّما يكون وصف شافال Chaval "لنادي المُزدرين club des méprisants" نوعاً من الالتزام المتّصل بالمعنى الذي رمَت إليه م. جيلبير:

> يضمُّ هذا النادي، الذي يقع مقرّهُ خلف محطّة قطارات أوسترليتز [في باريس]، أعضاء من طبعهم ازدراء الآخرين. ويعقد اجتماعاته التي يسودها جوّ من الازدراء العميق، من حيث المبدأ يوم الاثنين، ولا يتغيّر مسارها؛ حيث يلقي الرئيس نظرة ازدراء على الأعضاء؛ وهؤلاء ينظرون إليه باستهزاء، وبعضهم يدير له ظهره على نحو واضح للعيان، وآخرون يبصقون فوق الأرض. يهزّ الرئيس كتفيه، ويشرع في قراءة نصٍّ سفيه بسرعة فائقة من طرف شفتيه، ثمّ يدعكه بعد ذلك بيديه. هذه الاجتماعات لا تستمرُّ سوى لدقائق بسبب الكراهية التي لا تني عن الازدياد بين الأعضاء الذين لا يمنعهم عن مصارعة بعضهم بعضاً سوى ازدرائهم لبعضهم. وهذا لا يمكن أن يدوم، ولن يدوم، في الحقيقة، لأكثر من أربعة أعوام، وهي مدّة ليست قليلة في كلّ حال[٥].

المُزدرون يحقّقون شروط الالتزام المتصل الذي تحدّثت عنه جيلبير: إذ لدى هؤلاء الناس نيّة تبادل ازدرائهم بين بعضهم، والاجتماع من أجل فعل ذلك، ويلتزمون عمله ضمناً أو صراحة؛ فهم لا يصدّقون الأعضاء الآخرين من مجموعتهم الدنيئة فحسب، بل يقبلونهم، ويحرصون عليهم[I] إنّما، إذا تجاوزنا حالات خاصّة من هذا النوع تتعلّق بتجمّعات مثل بعض النوادي أو الروابط التي جمعت بينها التوافقات، يصعب كثيراً نسبة الرذائل الفكريّة الجماعيّة بالمعنى الأرسطيّ الجديد القائل بالاستعدادات الشخصيّة، وبمعنى الإحساس أو عدم الإحساس بالأسباب. في المقابل، من الممكن تماماً أن ننسب رذائل فكريّة من الدرجة الأولى إلى جماعات أو كيانات جماعيّة **بوصفها تجمعات أفراد**، ميولاً غير عقلانيّة، وعيوباً فكريّة، وقناعات ثابتة، أو أخطاء تشبه تلك التي نسبتُها سابقاً إلى ما أطلقتُ عليه اسم ذوي التفكير الزائغ faux esprits [الزائغون]، وهنا نعود إلى مستويي الفضائل والرذائل، اللذين سبق تمييزهما في معرض الحديث عن إبيستيمولوجيا الفضائل. يتكوّن المستوى الأول من استعدادات أو قدرات موثوقة (بالنسبة إلى الفضائل) أو غير موثوقة (بالنسبة إلى الرذائل)، التي تعدّ غريزية إلى حدّ كبير، وتخرج عن سيطرة المُنفّذ. أمّا المستوى الثاني فهو استبطانيّ (انعكاسيّ) يُعنى بالقدرات المكتسبة، المُسيطَر عليها، والقابلة للوصف على الصعيد الشخصيّ.

من المخاطرة أن ننسب رذائل فكريّة بالمعنى الاستبطانيّ (الانعكاسيّ) réflexif أو القصديّ إلى جماعات أو طوائف، لأنّ الجماعات بوصفها كذلك، لا تتطابق مع المستوى الثاني للوصف، اللّهم إلّا إذا كان اجتماعها قائم على التزامات أو قواعد - مثل النوادي، والروابط، والشركات، أو المؤسّسات -؛ لما لديها من استراتيجيات وخيارات، لكن هذه الخيارات ناتجة عن ممثليها الرسميين، والناطقين باسمها، أو عن ممثّلي الجماعات على أساس قرار والتزام جماعيّ. يمكن للأفراد الملتزمين أو لممثليهم حتماً أن يشكّلوا أمثلة على الرذائل الفكريّة من المستويين الأول والثاني. يقال إنّ رئيساً ما للولايات المتحدة هو رئيس أحمق أو جاهل: قد يكون كذلك لأنه يفتقر إلى بعض القدرات الفكريّة أو الحكم، لكن أيضاً لأنّه يعتمد سياسة معيّنة. أو يقال عن قائد عسكريّ - مثل الجنرال كوستر Custer في معركة Little Big

---

I. تستخدم جيلبير هنا التمييز بين الاعتقاد والقبول الذي يسمح في كثير من جوانبه برسم الحدّ الفاصل بين القسم العفويّ للعقل، وقسمه المُسيطر عليه، أو الإرادي(٦).

Horn، أو عن لورد كاردينيان Lord Cardignant قائد أحد الألوية الخفيفة في أثناء معركة بالاكلافا Balaklava - إنّه أبله مدَّعٍ ومتهوّر. وعن محكمة عسكريّة، كتلك التي أدانت دريفوس Dreyfus، أو عن مسؤول مثل الجنرال ميرسييه Mercier، وزير الحرب يومها، يمكن أن يقال عن هؤلاء إنّهم أصحاب ذهن مسدود وضيّق. إلّا أنّ هذا الغباء وذاك الجهل لم ينتقلا مباشرة إلى أفراد الجماعة الآخرين، ولم يتطلّبا وجود روح جماعيّة يمكن أن تتّصف بهذه الصفات: فجنود كوستر لم يفعلوا سوى طاعة الأوامر؛ حتّى لو كان الجيش مقتنعاً بذنب دريفوس، فهناك استثناءات، مثل العقيد بيكار Piquart. ومع هذا، يمكن القول إنّ غالبيةً، أو مجموعةً كافية من أعضاء الجماعة، يمثلون هذه الصفات بحسب التصوّر التجميعيّ sommative. إنّما، نسبة الخصائص النفسيّة والاستعداديّة، بوصفها رذائل، تخصّ هذا التجميع فقط. وسيكون الثمن، الذي يدفع مقابل نسبة الرذائل الفكريّة إلى التجمّعات، باهظاً. إذ من الصعب تصوّر نسبة الاعتقادات الحقيقيّة المسوّغة إلى الجماعة(٧). لا أرى، والحال هذه، كيف يمكن نسبة استعدادات فاضلة أو رذيلة صحيحة بالمعنى الذي يتطابق مع المعنى الذي قدّمته في هذا الكتاب.

إذاً، سأخصّ **الأفراد**[I] بمفهوم الرذيلة الفكريّة. في المقابل، من المشروع تماماً نسبة الرذائل المعرفيّة من الدرجة الأولى إلى تجمّعات، والقول إنّها ذات ميول إلى الجهل، والسذاجة، أو الحماقة، أو القول بوجود مؤسّسات تمثّل هذه الرذائل. إلّا أنّها بطبيعتها ليست رذائل تنجم عن عدم الإحساس الجماعيّ بالأسباب، أو رفض معايير البحث المنهجيّ.

إذاً، يبدو لي أنّ التصوّر الوحيد للرذائل الفكريّة، الذي يمكن تطبيقه على مستوى ما فوق-فردي supra-individuel هو ذلك الذي ينشأ عن نمط من النتيجيَّة conséquentialisme المعرفيّة، التي تقول إنّ الاعتقاد هو الحقيقة؛ والفائدة المعرفيّة تعني رفع الاعتقادات الحقيقية إلى حدّها الأقصى. وهي الأطروحة التي يطلق عليها غولدمان اسم **الحقيقة المطلقة** véritisme(٩). بحسب هذا التصوّر تصبح الحقيقة صفةً لمنظومةٍ من الاعتقادات الحقيقيّة، تُنتِج بطريقة موثوقة حدّاً أقصى من الاعتقادات الحقيقيّة، وتتحاشى الخطأ بقدر ما تستطيع.

I. بالمعنى الكلاسيكي للفردانية individualisme المنهجية المفهومة على نحو جيد، التي لا تتضمّن المذهب الذريّ atomisme ولا الاستخدام غير المشروط لنماذج الاختيار العقلاني(٨)

تنشأ الرذيلة من خللٍ عارض، أو أنّ مثل هذه المنظومات تقوم على رعايتها. إنّ مؤسّسات مثل العلم، المدارس، الجامعات، منظومات التوثيق، المكتبات، اللجان، مجموعات الخبراء، وسائل الإعلام والإنترنت، هي التي يفترض بها تحصيل المعارف وصيانتها ونشرها. يمكن لهذه المنظومات أن تعمل إلى حدٍّ ما، إمّا لأنَّ العمليّات القائمة عليها هي نفسها تعاني من خلل، وإمّا لوجود عوائق تعترض سبيلها، وإمّا لأنّ قواعدها غير مناسبة على نحو جيّد. وإذا طُبّق وصف "فاضل" أو "رذيل" على هذه المنظومات من حيث وظائفها ونتائجها، فهو وصف مشروعٌ تماماً. وعلى هذا، نتوقّع من هيئة محكّمين في كنف منظومة قانونيّة، اتّخاذ قرارات صائبة وعادلة، استناداً إلى بعض المعلومات. إنّما، قد يكون أعضاء الهيئة من أصحاب القناعات الثابتة التي تؤثّر في أدائهم. أو يمكن أن يكون ما تنتجه مؤسّسة جامعيّة من المعرفة، على الأقل كما يُظَنّ، أفضل إذا كان أعضاؤها من طلّاب ومدرّسين يتمتّعون بحريّة أكاديميّة وموارد كافية. إلّا أنَّ كثيراً من سمات الجامعات المعاصرة تؤثّر في ممارسة الحريّة الأكاديميّة، وفي أهداف أخرى، فتعوق إنتاج المعرفة ونقلها، ولا سيّما إذا سعت بعض المجموعات، أو بعض الإداريين، إلى احتكار هذه الأهداف، أو حرفِها عن مسارها. بل يمكن أن نتساءل ما إذا كان السؤال الشهير الذي طرحه ليختينبيرغ Lichtenberg قد أصبح معقولاً sensée تماماً: "اليوم، نسعى في كلّ مكان إلى نشر المعرفة؛ فمن ذا الذي يعرف أنه لن يبقَ جامعات بعد بضعة قرون لاستعادة الجهل القديم[١٠]؟"، أو أنّ مؤسّسة مثل الإنترنت، المُصمّمة أساساً لمنظومات إيصال المعلومات إلى شبكات الاستعلامات والمؤسّسات الأكاديميّة، تنامت إلى أن أصبحت فضاء إعلاميّاً ومكاناً لتبادل مجموع المعرفة والتفاعلات الاجتماعيّة على الصعيد العالميّ. حينما نعرف أنّ الإحصائيات تشير إلى أنّ ٣٨٪ على الأقل من المعلومات المتداولة فيها مزوّرة أو مغلوطة ("fake")، هل يمكن حينها الحديث عن مؤسّسة فاضلة[١١]؟

هنا أيضاً، لسنا بصدد مساندة الأطروحة الوظيفيّة القائلة إنّ من شأن المنظومات أو المؤسّسات وحدها أن تكون، بهذا المعنى نتيجيّة conséquentialistes، وفاضلة أو رذيلة، ولا ننكرُ أنّ وراء هذه الرذائل المعرفيّة لمؤسّسات المعرفة منفّذين agents يعملون في كنفها، ويحملون هم أنفسهم الرذائل المعنية بصفة شخصيّة؛ أو مجموعات من الأفراد الذين يتّفقون على بعض التصوّرات ويشجّعون بعض التصرّفات ضمن مجموعات اجتماعيّة أوسع، عندئذٍ

تصبح هذه الرذائل سياسيّة تماماً. هنا نقع مرّة أخرى على التعارض الكلاسيكيّ بين نظريّة الرذائل والفضائل السياسيّة القائمة على الطبيعة البشريّة من جهة، والرّوح الاجتماعيّة الطبيعيّة من جهة أخرى، وهو في مجمله تعارض بين الأرسطيّة والتومائية thomisme [نسبة إلى توما الأكويني] من جهة، وتصوّرٍ للفضائل والرذائل السياسيّة بوصفها منتوجاً للتوافقات المؤسّسية المفروضة على الأفراد من خلال مشاركتهم في النظام الاجتماعيّ، من جهة أخرى. التصوّر الأول يفرد مكاناً أوضح بكثير لوجود نظريّة مستقلّة للفضيلة، ويغطّي مجالاً بالغ الاتّساع للفلسفة السياسيّة التي بدأت مع تشجيع ماكيافيللي للفضيلة virtù وإدانة الفساد corruzione في الجمهوريّات، وانتهت بدراسات أحدث عملت على تحليل الرذائل السياسيّة[1] إلّا أنَّ المشكلة التي يطرحها مشروع ما يمكن تسميته بإبيستيمولوجيا الفضائل والرذائل السياسيّة، يوازي في صعوبته مشروع وضع صيغة مقبولة من إبيستيمولوجيا الفضائل بالنسبة إلى الأفراد، بسبب وجود تصوّرات عدَّة حول ماهيّة السياسة. فإذا قبلنا أنّها نظريّة المنفعة العامّة والحياة الجيّدة في كنف المجتمع، فإنّنا نصطدم مباشرة بقضيّةٍ تعدّديةِ مفاهيم الحياة الجيّدة، التي يُفترض بمفاهيمها الليبراليّة حول الديمقراطيّة أن تأخذها جيّداً في الحسبان. أمّا إذا وجّهنا تصوّر السياسة في اتّجاه نوع من المنفعة، فإننا نصطدم بالمشكلة نفسها التي سبق أن واجهتنا: أي مشكلة الأحادية المعرفية monisme épistémique. في كلّ الأحوال، سنصطدم بأكثر الاعتراضات شيوعاً: ألّا نخاطر بارتكاب خطيئة كبرى حينما نضفي طابعاً أخلاقياً على السياسة، حتّى وإن كان ذلك عبر طريق فكريّ؟

---

١. ينتمي كتاب ج. شكلار j.Shklar المعنون Ordinary vices، وكتاب بيوتون M.E. Button الموسوم political Vices إلى هذه الفئة، ويهتمان بالنظرية الـسياسية، لكن أياً منهما يركز على الرذائل المعرفية تحديداً. والقائمة التي وضعها شكلار "بالرذائل العادية" (القسوة، كره الآخرين، النفاق، التنفُّج، والخيانة) لا تتقاطع إلا جزئياً مع الرذائل التي نعنيها هنا، مثل التنفُّج، وتنظر إليه فقط طبقاً للتصور الكلاسيكي بوصفه رذيلة اجتماعية. وتظن أن تحليلها ينتمي إلى الفلسفة الأخلاقية، وليس إلى الأحكام الأخلاقية المعرفية. أما كتاب بوتون فيعتمد على نحو أوضح تصوّراً للرذائل السياسية بوصفها سمات للشخصية (الإسراف hurbis، الغباوة، واللامبالاة) التي تتقاطع جزئياً مع الرذائل الفكرية بالمعنى الأرسطيّ- الجديد، لكنه بدوره لا يظنها رذائل فكرية. إلّا أنّ بوتون، بنحو خاص، لم يفكّر في أيّ لحظة في نسبة هذه الرذائل إلى كيانات أخرى غير الأفراد[١٢].

سأعود في خاتمة هذا الكتاب إلى الحديث عن الاعتراض المتعلّق بالوعظ الأخلاقيّ moralisme. وسأقصر كلامي هنا، كما فعلت سابقاً، على تحليل بعض الأمثلة الخاصّة بالرذائل الاجتماعيّة والسياسيّة مثل الجهل، وما نطلق عليه اسم "الجور المعرفيّ"

٢. مصنع الجهل

يمكن لبعض المؤسّسات المنذورة للبحث وإنتاج المعرفة ونشرها، المحافظة على قَدَرها هذا إلى حدّ ما. وثمّة مؤسّسات أخرى تبدو منذورة لنشر الزيغ والكذب والجهل. وقد تحدَّث ميشيل فوكو عن "أنماط" للحقيقة، و"تقنيات" للحقيقة، و"جهاز" للحقيقة، و"سيرورات الرؤية الذاتيّة• véridiction"، وعدّ من بينها الاختبار الإلهيّ• ordalie، والتداعي الحرّ• parrhèsia لدى اليونانيين، والاعتراف في المسيحيّة، وعلم النفس، وعلم الأمراض النفسيّة لدى المعاصرين. إنّ تصوّره للحقيقة، كما أشرتُ سابقاً... يناقض التصوّر الإبيستيمولوجي، وأكثر من تصوّر أخلاقيّ للاعتقاد والفضائل الفكريّة؛ ويعدُّ الحقيقة وأدواتها بمنزلة أدوات تخدم السلطة؛ وقد اهتمَّ، من خلال نظره في عمليّات التحرّر السياسيّ، اهتماماً دقيقاً بكونها غير قائمة على مفاهيم مثل مفهومَي الحقيقة والمعرفة، ورفض أن يكون لهذه الأفكار واقع جوهري، أو أنّها تستند إلى معايير وقيم. ومن ثمَّ فقد كان تصوّره للأحكام الأخلاقيّة وسياسة الحقيقة مناقضاً للتصوّر الذي اعتمدناه هنا[I] مع هذا، يمكننا استلهام بعض تحليلاته من دون أن نعتمد تصوّراته التخيليّة* fictionnalistes، والشكيّة، والنسبية حول المعرفة، من أجل تحليل ما يمكن تسميته تكنولوجيات وممارسات الباطل أو إجراءات الأداء المحرّف falsidiction• [اعذروني لأجل هذا التعبير - المؤلّف]. يمكن إنجاز هذا في إطار أنسالي• généalogique، بمعنى قريب من المعنى الذي رمى إليه ويليامز Williams؛ كما يمكننا إنجازه في إطار معاصر، عبر النظر في مختلف أنماط ازدراء المعرفة في المؤسّسات، وفي الفضاء العامّ.

I. كون العمل الختامي لفوكو، على الأقل منذ عمله L'Usage des plaisirs [استعمال الرغبات] قد جاء في ى شكل نوع من الأحكام الأخلاقية لا يعني أنه اقترح أحكاماً أخلاقية فكرية بالمعنى المُعتمد هنا: كما يرفض الأحكام الأخلاقية الأولى رفضه للأحكام= الأخلاقية الثانية. إنّ لديه نظرية للفضائل يفترض أنها مستوحاة من نظرية القدماء، لكنه يرفض باستمرار فكرة أن هذه النظرية تستند إلى معارف وفضائل معرفية(١٣)

لن أقدّم هنا سوى بعض الأمثلة على ما يمكن تسميته مصنع الجهل.

لا بدَّ، أوّلاً، من تعريف الجهل بمعانيه المتعدِّدة(١٤). المعنى الأوّل، وأكثرها عادية، هو الجهل بوصفه قلّة معرفة أو افتقار إليها، سواء توافر إمكان الحصول عليها أم لا. إنَّما، يمكن الحديث عن الجهل أيضاً حينما يكون لدينا اعتقاد باطل. فإذا اعتقد أحدهم أنّ نابليون لم يمت في جزيرة القدّيسة هيلانة، أو أنّ الخوارزميّات عبارة عن نباتات، فيمكن القول إنّ هذا الشخص يجهل ذلك، لأنّ اعتقاده باطل. إلّا أنّ هذا المعنى غريب: إذ يمكن القول على نحو طبيعيّ إنَّ صاحب هذا الاعتقاد يرتكب خطأً. كما نقول إنّنا نجهل حينما لا نستطيع أن نعرف. فقد كان أرسطو يجهل آلات الحلاقة الكهربائيّة؛ لكن هل يمكن أن نجهل شيئاً لا تتوافر لدينا عنه أدنى فكرة؟ يبدو أننا لا نستطيع جهل شيءٍ إلّا إذا كان حقيقياً، ولدينا الإمكان لمعرفته. فقد كنت أجهل، حتّى وقت قريب، من تكون المغنية بريتني سبيرز Brritney Spears، لكنّي أعرفها الآن[I] ونقول أحياناً إنّ الجاهل من لا يفهم قليلاً أو كثيراً من الأشياء. هل أجهل أنّ وجود مادّة سوداء أكثر من المادّة الباريونية baryonique، إذا لم أكن أعرف ما يعنيه هذا؟ ويمكن أيضاً أن نجهل شيئاً معيّناً، لأننا نعلّق حكمنا على قضيّة معيّنة: إذا تردّدت في القول إنّ عاصمة أستراليا هي سيدني أو كانبيرا، يعني أنّني أجهل عاصمة هذا البلد. أخيراً، في المقام الرابع، قد يكون المرء جاهلاً لأنه يريد ذلك، حينما يرفض تكوين اعتقاده أو معرفته بموضوع معيّن، يعرف بوجوده أو لا يعرف.

المسألة، من حيث الحكم الأخلاقيّ، هي معرفة ما إذا كان يمكن لوم الجاهل أو عدّه مذنباً؛ يبدو أنّها ليست كذلك إلّا إذا كان الجهلُ إرادياً، أو إذا كان في وسعنا معرفة ذلك. فإذا كان الجهل يعني غياب المعرفة، أو غياب الاعتقاد، أو الاعتقاد الباطل، حينها يمكن التماس العذر له. وقد تناول قسمٌ كبير من الأدب، منذ المماحكات casuistique التي كانت سائدة في العصر الإقطاعيّ، على الأقل، أنماطاً من الجهل، التي يمكن التماس العذر لها (سيسارع أصحاب المذهب الظرفيّ situationnistes هنا إلى القول إنّ الأمر مرتبط بالظروف).

I. علينا أيضاً تحاشي تطبيق هذا المعنى بطريقة عبثية، كما فعل برينو لاتور Bruno Latour، الذي قال إنه لا يمكن القول إن رمسيس الثاني قد مات بالسلّ الرئوي، لأن الفيروس لم يكن مُكتشفاً بعد في عصره(١٥).

بناءً على هذا، يمكن جهل أنّ المحرقة Shoah وقعت لأننا لم نسمع أحداً يتحدَّث عنها على الإطلاق، أو لأنّنا سمعنا من يتحدَّث عنها، لكنّنا لا نعتقد أنّها قد وقعت، أو لأنّنا نتردّد في الحكم على أهمية الإبادة الجماعيّة، أو لأننا لا نفهم معنى هذه العبارة، أو أيضاً لأننا ننكر وقوعها بكلّ بساطة[1]

هناك، إذاً، أنواع مختلفة للجهل، ليست ملومة كلّها. إذا كان الجهل، بالمعنى الأول، يعني الاعتقاد الباطل، وارتكاب الخطأ، فهو معذور، ولا يبدو أنه يدخل في إطار الرذيلة، إلّا إذا تمادينا فيه، بحسب القول المأثور. هل علينا لوم أرسطو لجهله بآلات الحلاقة الكهربائيّة (أو لاعتقاده أنّ العبوديّة شرط اجتماعيّ طبيعيّ)؟ يمكن أن يكون الجهل رذيلة إذا كان دائماً فقط، وفي ظروف من شأنها توفير المعرفة لنا، أو حينما يكون إرادياً - مثل جهل المسؤول العسكريّ إبَّان حرب الجزائر بوجود التعذيب، أو حينما يكون واحدة من سمات الشخصيّة (حينما نصف الجهل "بالقذارة"). كما لا يكون الجهل رذيلة، إلّا إذا اتّفقنا على نحو عام على أنّه أمر سيّئ: وقد سبق أن رأينا أنّه لا يحسن بنا دائماً أن نعرف، ومن مصلحتنا غالباً ألّا نعرف. فلربّما تكون حياتنا أكثر سعادة من دون أن نعرف كثيراً. هناك، حتّى مجموعة من الفضائل - تلك التي أطلقت عليها جوليا درايفر J.Driver اسم "فضائل الجهل"(١٧).- التي يبدو أنّ الجهل بها مطلوب: كالتواضع، الشجاعة، الصفح والثقة. كي يكون المرء متواضعاً بالفعل، من المستحسن ألّا يكون واعياً بإنجازاته. وكي يكون الإنسان شجاعاً، من المفضّل أن يجهل بعض الأخطار. وكي نتمكّن من الصفح، يفضّل ألّا نتمتّع بذاكرة بالغة الدقّة؛ وكي نتمكّن من الثقة بالناس، يستحسن جهل بعض صفاتهم. إنَّما، وجود هذه الفضائل لا يهدّد فكرة وجوب التقيّد بالقيم الخاصّة بالمعرفة بوصفها فضائل فكريّة. ولا يؤثّر إلّا في الفكرة القائلة بأنّ الشروط السببيّة وتأثير الفضائل العاديّة يمكن أن تقتضي جهل بعض الوقائع: الجهل المضبوط خيرٌ من معرفةٍ جبانة. هنا أيضاً ثمّة خلط بين موقف التقيّد بالأسباب والمعايير المعرفيّة، وما يمكن أن نفعله بالمعرفة والجهل من أجل اكتساب بعض الفضائل. وهذا ما أراد نيتشه قوله في كتابه **أنساليَة الأخلاق** [أصول الأخلاق] حينما وبَّخ إنسان الكراهية، وقال إنّ الأقوياء

---

1. أشار استطلاع للرأي أجري في شهر تشرين الثاني من عام ٢٠١٨ إلى أنّ كلّ فرنسي يتراوح عمره بين ١٨ و٢٤ عاماً، بين عشرة فرنسيين، لم يسمع قط من يتحدّث عن المحرقة(١٦)

يتمتّعون بفضيلة النسيان، في حين لا يملك الضعفاء إلّا تذكّرها. إلّا أنّه، لمّا رفض الحقيقة إلى حدّ ما، صراحةً بوصفها قيمة، إنّما رفض أحد البنود الأساسيّة للأحكام الأخلاقيّة الفكريّة، كما ينبغي لنا فهمها، حسبما أرى.

حينما يتعلّق الأمر، إذاً، بالنظر في الطابع الشخصيّ الرذيل للجهل، تبرز أمامنا مرّة أخرى التمييزات الخاصّة بالشروط التي تفرض علينا التقيّد بالفائدة المعرفيّة والفصل بين المستويين- الوثوقيّ fiabiliste والاستبطانيّ [الانعكاسيّ réflexif- للفضيلة والرذيلة. يمكن، بنحو خاصّ، تمييز الإنتاج الوظيفيّ للجهل ضمن مجموعة أو تجمّع عن إنتاجه المقصود intentionnelle، حينما يتبنّى المنفّذون الجهل هدفاً صريحاً لهم. إنّما، هنا أيضاً، توجد ثمّة حالات يصعب فيها رسم الحدّ بين الاثنين، بحيث يمكن أن يلتقيا.

للجهل الوظيفيّ علاقة بالآليّات التي أفاض علم النفس الاجتماعيّ في توثيقها، التي تُفضي إلى إنتاج أخطاء وقناعات ثابتة دائمة في المحاكمة العقليّة، واتّخاذ القرار، وإصدار الحكم. وإذا ترافقت بظروف اجتماعيّة وتكنولوجيّة عدّة، وحظيت بتشجيعها، فإنّها تُنتج الجهل على صعيد واسع. لماذا يميل ركّاب إحدى عربات المترو إلى التدخّل حينما يقع أحد الركّاب ضحيّة اعتداء في بعض الظروف (حينما يكون العدد قليلاً في العربة)، ويتجاهلون الاعتداء في ظروف أخرى، ويتصرّفون كما لو أنّهم لا يرون ما يحدث[١٨]؟ وهناك مثال آخر خضع كثيراً للدراسة حول "الجهل التعدديّ ignorance pluraliste "[١٩]، الذي يعرفه كلّ من يشارك في قاعة الدرس تماماً، لكن له مقتضيات عدّة في أيّ منظومة إعلاميّة جماعيّة: فنرى أنّ جميع الطلّاب في قاعة الصفّ يتصرّفون كما لو أنّهم فهموا المحاضرة، ويمتنعون عن طلب إيضاحات من الأستاذ، مفترضين خطأً أنّ الجميع قد فهم. لحالة الجهل هذه معنيان: الأول، أنّ الشخص لا يعتقدُ شيئاً معيّناً، لكنّه يظنّ أنّ الجميع يعتقده؛ والمعنى الثاني، أن يرفض غالبية المشاركين معياراً معيّناً، ويتصرّفون على أساس أنّ الآخرين يتقيّدون به. وهو ما تعبّر عنه حكاية أندرسن Andersen **ملابس الإمبراطور الجديدة** (لكنّ الملك عارٍ!) التي تطبّق في العديد من الحالات، ولا سيّما على ظواهر الشهرة[٢٠].

كما تنطبق هذه الحكاية على مصنع الرأي عبر استطلاعات دائمة، والإنتاج المتواتر للتضليل الإعلاميّ، والدعاية، والأخبار الكاذبة، وتتجلّى في الثرثرة، وإنتاج الشائعات، والأساطير

القرويّة التي تعدّ بمنزلة أمراض في الأدلّة témoignage[٢١]. هذه الظواهر تستند إلى آليّات نفسيّة وتكنولوجيّة في الوقت نفسه، وكذلك إلى استراتيجيات تضليليّة صريحة؛ ويمكن عدُّها أيضاً بمنزلة امتداد جماعيّ لمواقف عدم المبالاة وسوء النيّة المعرفيّ. وقد خصّص فرع معرفيّ بأكمله باسم "علم الجهل- agnotologie" لدراسة ظواهر إنتاج الجهل هذه[٢٢]. إنّ الجهل بهذا المعنى، أي من وجهة نظر الحقيقة المطلقة véritiste أي كونه خللاً كلّياً في منظومات إنتاج الحقيقة، يعدّ بمنزلة إحدى رذائل التواصل والإعلام المُعاصرين، لكنّه حظيَ بأهميَّة سياسيَّة واستراتيجيَّة؛ بحيث يصعب علينا القول إنّه مجرّد رذيلة من رذائل صناعة هذه المنظومات، أو فعل غير مرغوب في طريقة عملها. في عدد لا بأس به من الحالات، ينشأ على نحو غير إراديّ من فواعل لديهم خطط، ليس على مستوى المجموعات فقط بل على مستوى الدول أيضاً، فيصبح هنا سياسة. ويمكن دراسته من ناحية ممارسات الكذب، التي من الواضح أنّها ممارسات قصديّة بحسب التعريف التقليديّ للكذب. سأترك جانباً، هنا، ذلك الكمّ الهائل من تحليل ممارسات الكذب الذي من شأنه أن يحتلَّ فصلاً خاصّاً من دراسة الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة، وهو ما لا يطمح إليه كتابنا هذا[٢٣]. إنَّ أهميّة هذه الأنماط الكلاسيكيّة من إنتاج الكذب والاغتياب - من خلال استقراء اعتقادات باطلة أو منع الوصول إلى المعرفة- توازي على الأقلّ أهميّة حالات **الخداع**، حيث لا يتعلّق الأمر باستقراء اعتقادات باطلة، بل منع الفواعل sujets من المعرفة، التي هي بهذا المعنى ممارسات تعمية (تعتيم)، إذا أردنا الإشارة بهذا المصطلح إلى إنتاج الجهل على نحو مقصود، وإعلاء شأنه.

إنّ صانعي الدعاية ومطلقي الشائعات لا يكذبون عليكم. إنّهم يقدّمون إليكم فقط ما يريدون لكم أن تعتقدوه، كما في لعبة ثلاث الورقات. أو إنَّهم يخلقون حالات لا يعرف الناس فيها بِمَ يعتقدون: إنّه إنتاج الجهل بمعنى إنتاج عدم اليقين، ومثاله استراتيجية صناعة التبغ الهادفة إلى زرع بذور الشكّ حول الدراسات التي تبيّن علاقة التبغ بالسرطان، وهي استراتيجيّة المتشكّكين في المناخ climato-sceptiques للتقليل من أهمية المعطيات العلميّة التي تبرهن على وجود الاحترار المناخيّ، أو استراتيجيّة المتآمرين الذين يوحون بوجود مؤامرات على نطاق واسع. فيختلط المظهر الوظيفيّ بالمظهر القصديّ: تستند شبكات التواصل الاجتماعيّ والإنترنت إلى وسائل نفسيّة، لكنّها تخلق أخرى عبر إفساد آليّات تكوين

القناعة. وقد جرت العادة أنّه حينما يتساءل المرء عمّا إذا كان عليه اعتقاد شيء ما، أن ينظرَ في مختلف البدائل، ويجمع المعطيات الملائمة. إلّا أنَّ الإنترنت يفجّر البدائل والمعطيات: ونظراً لضخامة عددها، لا نعود ننظر فيها. عندئذٍ، نكتفي بالمصادر التي نعتقد أنّها جديرة بالثقة، لأنّ لدى الناس ميلاً فطرياً للثقة بأنفسهم، وأن يكونوا محلَّ قبول، كما يميلون إلى الاستناد إلى المصادر الإعلاميّة الخاصّة بمن حولهم. غير أنَّ الإنترنت يخلق أوهاماً معرفيّة وثقة يفتقدها الناس في الحالة الطبيعية لذكائهم أو لحماقتهم. إنّه يصنع الحماقة والجهل[٢٤].

ثمَّة حالة أخرى مُبهرة من هذا النوع من ممارسة التزييف هي حالة الاستخبار والتجسّس، التي بحثها، بنحو خاصّ، آلان دويرب A.Dewerpe في دراسته **جاسوس**[٢٥]. التجسّس ليس مؤسّسة، حتّى وإن كان عملاً رسمياً إلى حدّ ما تمارسه مكاتب الاستخبارات وأقسامها. بل ليس له صفة قانونيّة واضحة، بل ليس له صفة قانونيّة على الإطلاق، لأنّه جزء من الحرب فقط. إنّه شأن الاختصاصات العسكريّة أو أقسام أخرى في الشركات للقيام بما يسمّى التجسّس الصناعيّ. وليس هدفه، من الناحية الرسميّة، تحصيل المعلومة أو نشرها، مع أنّه يفعل ذلك. إنَّما، يفترض في هذه المعلومة والنشاطات المحيطة بها أن تبقى سريَّة. يقوم نشاط الجاسوس على السعي إلى اكتشاف ما هو سرّيّ (ومن ثمّ فهو شكل من المعرفة) - وهو ما يستشفّ من مصطلح renseignement [استخبار، استعلام]، لكن أيضاً إنتاج ما هو سرّيّ. فإذا أخفى الجاسوس معلومات واستدعاها لخداع الخصم، فعندئذٍ تكون الغاية من السرِّ أن يبقى سرّاً، وعدم كشفه أو البوح به: لا يمكن للسرِّ أن يكون معرفة أو معارف، لأنَّه بالتحديد لا-معرفة. إنَّما، يمكن للجاسوس أن يُفصح عن معلومة لخداع الخصم - كما في قصَّة **الرسالة المسروقة** لإدغار آلان بو. كما يمكنه إخفاء سرّه بعلم الجميع، مثل بوليشينيل Polichinelle. فمن جانب نريد الحقيقة، ومن جانب آخر نريد الكذب فيها وإخفاءها، كما يقول دويرب:

> التجسّس يعني البحث عن حقيقة موضوعيّة معتمٌ عليها على نحو مدروس، وفي الوقت نفسه، هو كشفٌ عن واقع يتقدَّم مخفياً، والكذب بهدف احتكار الحقيقة، ودفع الآخر إلى ارتكاب الخطأ من خلال الكذب ليلحق به الهزيمة. وهذه عمليّة غريبة ذات فرعين: الأوّل يتعلّق بالمعرفة، والثاني بالفعل، أحدهما مُنتج للمعرفة، والثاني للكذب[٢٦].

يمكن القول، حتّى وإن كان في قولنا هذا شيء من التناقض، إنّ التجسّس نشاط يرفع مستوى الاعتقادات الحقيقيّة إلى حدّها الأقصى، والحصول على المعارف، وفي الوقت نفسه، إنتاجٌ للجهل وتقليل من شأن المعارف. إنَّما، ماذا نقول عن الجاسوس إن أحسن عمله: أهو فاضل أم رذيل، بطل أم وضيع؟ لا شكّ في أنّه الاثنان معاً، كالنشاط الذي يمارسه.

هل يمكن القول، والحال هذه، إنَّ الإنترنت تجسيد للرذيلة الجماعيّة المعاصرة، بوصفه ممارسة مُعمَّمَة للتجسّس؟ هذا ممكن بالمعنى الحرفيّ، إذا أخذنا في الحسبان حقيقة أنَّ كميّة من المعلومات مُخزَّنة فيه من دون علم مستخدميه. أمّا بالمعنى الوظيفيّ، أي بوصفه إنتاجاً لمعلومات مُزيّفة أو خادعة، فهو في هذا من دون شكّ مثله مثل المطبعة والصحافة. إلّا أني سأتوخّى الحذر إزاء هذا النوع من التعميم؛ فظواهر نشر الجهل، بالنظر إلى أحكام الأخلاقيّات الفكريّة، لها دلالة من حيث المواقف التي تكشف عنها تعادل دلالة نتائجها. كلّنا يتذكّر أنّ حُكم كليفورد على مُجهِّز السفينة المهمِل، وقوله المأثور، سببهما النتائج الكارثيّة التي ترتَّبت على إهماله المعرفيّ، بمقدار الموقف الذي اتّخذه مُجهّز السفينة لعدم اهتمامه الكافي بالمعطيات لتكوين اعتقادٍ يجعله واثقاً بسفينته. هنا، أيضاً، كما في حال التفاهة، فإنّ كلاً من الموقف، والهيئة، والتقيّد بالقيم والمعايير، وعدم التقيّد بها، كلّ ذلك يشكّل أساس الحكم الأخلاقيّ، الذي يتناسب على الأقلّ مع آثارها ونتائجها. ثمّة شيء هنا يقوم على الكذب والخداع، ولا سيّما لدى شخصيّة عامّة أو مؤسّسة، بغية جعل الجمهور جاهلاً بهذا الموضوع أو ذاك؛ شيء آخر هو أن نتصرَّف من دون الاستعلام عن ظروف عملنا، أو جاهلين بما ينبغي لنا معرفته. إنَّما، هناك شيء آخر هو اتّخاذ موقف إراديّ يزدري المعرفة ويتجاهلها. الهيئة التي يتّخذها بعض المسؤولين السياسيين، والتي يعدُّ الرئيس ترامب أكثر الأمثلة سطوعاً عليها، لكنّه ليس الوحيد، تنطوي على الكذب الصريح، والإدلاء بتأكيدات مصطنعة من دون الاكتراث بمعرفة إن كانت صحيحة أو كاذبة - ومن ثَمَّ فهي تأكيدات مزعومة -، لا تنتمي إلى ما رأيت فيه، في الفصل السابع، نمطاً من عدم المبالاة، أو ما يسمّيه باير Baehr "عدم الاكتراث المعرفيّ"، بمقدار انتمائها إلى ما أسمّيه "العداء المعرفيّ"، أي الرفض الواضح والواعي للخضوع إلى أيّ نوع من سلطة الوقائع و/ أو سلطة المؤسّسات المكلّفة بوضعها ونشرها[٢٧]. إذ لمَّا صرَّح ترامب أنّ الاحترار المناخيَّ "طرفة اخترعها الصينيّون"، المشكلة،

كما كان يمكن أن يقول كليفورد، ليست غير أخلاقيّة لأنّه تجاهل الوقائع، وأنّ لموقفه وسياسته آثاراً على صعيد الكرة الأرضيّة، أو لأنّه كاذب يسعى إلى التضليل بإخفاء هذه الوقائع فحسب، بل لا أخلاقيّ أساساً لأنّه يعبّر عن احتقار للحقيقة والمعرفة، بلغ درجة غير مسبوقة على الإطلاق، مع أنّ هذه اللاأخلاقيّة غير جديدة في عالم السياسة. ويتبدّى هذا الاحتقار بدرجة أوضح وأخطر بحيث يحاكي موقف المواطن العاديّ، بمعنى ما، الذي يحذر، من حيث المبدأ، من أيّ معلومة يراها "رسميّة" أو "مؤسّسية"، ويتّخذ إزاء الأخبار الكاذبة fake news موقفاً صلفاً. القضيّة ليست في أنّ هذا المواطن صدّيق ومستعد لإطلاق النار على محلّ لبيع بيتزا لأنّ شبكات التواصل الاجتماعيّ أشارت إلى أنّه مكان للشاذّين جنسياً والعاملين في خدمة هيلاري كلينتون[٢٨]، بل حتّى المعلومات التي يراها متلقّوها زائفة ولا يؤمنون بها، تراهم يدعمونها على شبكات التواصل الاجتماعيّ، إلى أن يأتي يوم تجد فيه من يصدّقها فعلاً ويستجيب للتصوّر الذرائعيّ، وليس لديه استعداد للتصرّف كما لو كانت هذه "المعلومة" حقيقية فحسب، بل للانتقال إلى الفعل أيضاً. هنا، لا أهمية للحقيقيّ، بل للمفيد.

العدوانيّة المعرفيّة مُدانة أخلاقيّاً - بالمعنى الذي نرمي إليه في هذا الكتاب - بحيث كوّنت منذ زمن طويل تقليداً فكرياً، هو توجّه ما بعد الحداثة والنسبية المعاصرين، تبنّي فكرة أنّ القيم الإدراكيّة فارغة أو ضارّة، وأنّ بعض السياسات العامّة، مثل تلك التي تنطوي على الاستعانة بخبراء قبل اتّخاذ قرارات تتعلّق بالصحّة، أو المناخ، أو تنظيم الأقاليم أو تمويل البحث العلميّ، ليست سوى أدوات تخدم سلطات قسريّة يجب أن تكون محلّ شكّ واعتراض دائمين من مواطني المجتمع الديمقراطيّ وحقهم في الاحتجاج، بل رفض القرارات التي تفرض عليه، باسم المعارف، اشتهرت بأنّها علميّة. لهذا، صار الكلام يدور حول ما سُمّي "علم المواطنة" للدلالة على الممارسات التي يمارسها المواطنون العاديّون ليصبحوا بهذا "خبراء" أيضاً - كأن يُجري أحدُهم التجارب في مرآب سيّارته -، قادرين، بوصفهم كذلك، على الحكم على السياسات العامّة[٢٩].

لن نعود إلى فتح ملفّ حرب العلوم، أو المناقشات المتعلّقة بمكانة الدراسات التي تتناول الجنس، أو الدّين في كنف الجامعات المعاصرة. دعونا ننظر فقط في الطريقة التي يتمّ من خلالها تقييم أحد النشاطات الرئيسة التي تنشط بها الجامعات، ونعني به التعليم؛ إذ يتمُّ تكليف

بعض المؤسّسات، التي تسمّى "مؤسّسات التقييم"، بالتحقّق دورياً من حسن إنجاز هذه الوظيفة؛ فيتقاطر الجامعيّون إلى أداء هذه المهمّة، ويضعون تقارير حول أبحاثهم ومنشوراتهم العلميّة، وكذلك حول تعليمهم. وثمّة لجان تقييم مكلَّفة بالنظر فيها، ويشرف عليها تارةً "خبراء" في "فنّ التعليم" أو في "علم التربية"، وطوراً تقتصر اللجان على زملاء من الفرع المراد تقييمه، من خارج الجامعة، موضوع التقرير. إنَّما، لا يتمّ النظر، في أيّ حال من الأحوال، في المضمون العلميّ بالمعنى الدقيق، أي في المعرفة التي يحتويها هذا المضمون. ولا تُقيَّم إلّا بعض العناصر المهمّة مثل حسن سير التعليم، ورضا الطلّاب، والمناهج التربويّة. المدهش في الأمر أنّه حتّى حينما يتعلّق الأمر بمنشورات علميّة، فلا يتمّ الحكم إلّا على كميّتها، وظهورها في مجلّات أو كتب، أو على شروط نشرها. إنَّما لا يُحكم أبداً على القيمة العلميّة للأعمال المعنيّة. ويمكن تفسير هذا بطريقتين: أولاً، لسبب سياسيّ يقوم على الخوف من الصراعات التي قد تنشب حين الحكم على شيء آخر سوى ممارسات نقل المعرفة، أي المعرفة المنقولة؛ وثانياً، بسبب عدم اكتراث المكلّفين بتقييم التعليم الجامعيّ تبعاً لقيمة الحقيقة والمعرفة، التي يفترض أن تضبط نشاطاته. ولا تكفُّ الجامعات عن الإعلان عن إرادتها في احترام المواثيق الأخلاقيّة حول حسن سير البحث، لكنّ النوعية العلمية التي يستند إليها التعليم تبدو آخر همومها. يعود أحد أسباب عدم المبالاة بالدور الأساسيّ للمعرفة في التعليم إلى أنّ الفصل بين البحث والتعليم أصبح ركيزةَ التصوّر المعاصر للجامعات، في حين كانت الجامعة، بنظر همبولت، تعني الاثنين معاً- lehre التعليم وForschung البحث - بوصفهما متصلين[٣٠].

اللامبالاة الظاهرة إزاء المعرفة في السياسات الجامعيّة، ليست بالضرورة نمطاً من الازدراء الواعي والراسخ للقيم الإدراكيّة من جانب المسؤولين عنها، ولا من جانب ممثليها، بل الاهتمام الدائم بإبراز "كفاءات"، هدفها الأول تسهيل الولوج في سوق العمل؛ لأنّ الجميع يبدون متّفقين على أنّ المعرفة تكمن أساساً في آثارها العمليّة، لكنّ الحقيقة أنّه يتمّ تجاهل هذه القيم الإدراكيّة من الناحية الوظيفيّة، وهو ما يعدُّ بمنزلة رذيلة فكريّة بالنظر إلى مؤسَّسة معرفيَّة[I]

I. أقول أيضاً إنّ هذه اللامبالاة تعدّ أحد المصادر الرئيسة للاحتجاج على مبادئ الديمقراطية، لكن هذا ليس موضوع دراستنا[٣١]

٣. الجورُ المعرفي

سعيتُ إلى التركيز على الفرق بين الحكم الذي يمكن إصداره على الرذائل الفكريّة على الصعيد الجماعيّ من خلال انهمامي بنتائج الممارسات العملية من جهة، والحكم الذي يمكن إصداره على مواقف أصحاب هذه السياسات أو من يطبّقونها من جهة أخرى. ولا يمكن الفصل بين الاثنين طالما أنّ مثل هذا الموقف عادة ما يكون تجلّياً وسبباً لهذه الممارسة أو تلك في الوقت نفسه. فمثلاً، مَن لا يُبالِ بالقيم الإدراكيّة يمِلْ إلى التصرّف تبعاً لمزاجه، كثرثار، أو وقح، أو مهذار أو أبله، ويظهر عبر تصرّفاته الجماعيّة لامبالياً إزاء تشجيع الحقيقة والمعرفة. وكي يكون ثمّة معنى للمشروع الحالي للأحكام الأخلاقيَّة الفكريَّة، علينا الحفاظ على استقلاليَّة المواقف المعرفيَّة والمعايير التي تنطبق عليها أيضاً، وإلّا وقعنا في خطر خلط العلّة بالمعلول، والفضائل الفكريّة بالفضائل الأخلاقيّة. إن كان قارئي قد تابعني حتّى الآن، فسيعرف أنّ ما أسمّيه استقلاليّة الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة تقتضي عدم اختزالها إلى مجرّد أحكام أخلاقيّة، وتوضيح الفرق بين الأسباب والمعايير المعرفيّة، والمعايير والأسباب العمليّة، برفض التصوّر الذي وصفتُهُ في المقدّمة بأنّه "احتوائيّ inclusive"، والتصوّر الذي وضعته للرذائل الفكريّة، إذ شدّدت على تميّزها عن الرذائل الأخلاقيّة moraux، وركّزت على أنّ الرذائل الفكريّة، إذا فُهمت جيّداً، تصبح رذائل معرفيّة، وتنتمي إلى قطاع خاصّ من الأحكام الأخلاقيّة. ليس في هذا شيء أرسطيّ، لأنّ أرسطو يشدّد على وحدة الفضائل، وعلى التوازي، أي التشابه الجزئيّ بين الفضائل الأخلاقيّة والفضائل الفكريّة، التي ترتبط فيما بينها من دون شكّ، بعلاقات وتشابهات. إلّا أني حاولت تبيين استقلاليّة المجال المعرفيّ، حتّى حين نريد معالجة الرذائل السياسيَّة المحضة.

إلّا أنَّ الغواية تكبرُ حينما ندرس الرذائل السياسيّة، وعدّها سياسيّة بالأساس، وتتناول على نحو ثانويّ مجالات تتعلّق بالمعرفة، والمعلومة والحقيقة فقط. إنّها غواية إبيستيمولوجيتَي الفضيلة والرذائل، التي تشدّد على هيمنة جماعات على أخرى، وعلى تحرير الأفراد عبر اهتمامها بالعوامل السياسيّة وتأثيرات بعض المواقف، أكثر من التأثير في المواقف نفسها. وهي حال

التحليلات التي شهدت نجاحاً كبيراً في الآونة الأخيرة في تناولها لما أطلقنا عليه اسم "الجور المعرفيّ"(٣٢)، وهي جديرة بأن نتوقّف عندها، لأنّها تمثّل رفضاً جذرياً لإطار التحليل الذي اقترحتُهُ، وتبيّنُ نوع الالتباس الذي أردتُ شجبَهُ.

إذا كانت ثمّة فضيلة سياسيّة تستحقّ هذا الاسم، فهي فضيلة العدالة التي نجدها في جداول الحقيقة التي عرفتها القرون الوسطى وعصر النهضة[I] لكنّنا لم نعد نعدُّها فضيلة، كما لم تُعدَّ الحكومة السيّئة رذيلة. إنّنا ننظر إلى العدالة من حيث المنفعة العامّة، ومن حيث الحقوق والمبادئ بنحو خاصّ؛ وهي إن كانت فضيلة فهي فضيلة أخلاقيّة، وليست فضيلة معرفيّة. إنّما، لِمَ لا تكون فضيلة أو رذيلة معرفيّة؟

تسمّي ميراندا فريكر M.Fricker **الجور المعرفيّ** بأنّه ما يصيب الفرد أو الجماعة من جور حينما لا يعترف الآخرون بقدراته على المعرفة أو يمنعون هذه القدرات عنه(٣٤). وتميّز فريكر نوعين معرفيين من الجور المعرفي: الجور التوثيقيّ testimoniale، والجور التأويليّ herméneutique. يتجلّى الأول، كما تقول، في افتقار الشهادة إلى الصدقيّة، أو حينما لا يُصدَّق الشاهدُ بسبب هويّته، أو مكانته الاجتماعيّة، أو أصوله، أو جنسه، أو لأيّ سبب آخر لا علاقة له بموثوقيته بوصفه شاهداً. أحد هذه الأمثلة يعبّر عنها ذلك الشابّ الأسود توم روبنسون T.Robinson في رواية هاربر لي H.Lee الشهيرة: **لا تطلقوا النار على طائر الهنبر Ne tirez pas sur l'oiseau moqueur**. فقد اتّهم هذا الشابّ باغتصاب فتاة بيضاء، ولم تأخذ هيئة التحكيم شهادته على محمل الجدّ لأنّه أسود فقط. الجور المشهود نمط من عدم القدرة على التصديق: لا يصدقك الآخرون في الوقت الذي ينبغي لهم تصديقك. النوع الثاني من الجور المعرفيّ، بحسب فريكر، هو الجور التأويليّ، ويظهر حينما لا يتمكّن المرء من بلوغ المصادر المفهوميّة التي من شأنها أن تتيح له فهم حالته. ومثال هذه الحالة تلك الصبيّة التي لا تدرك أنّها ضحيّة تحرّش جنسيّ، لأنّها تفتقر إلى هذا المفهوم، ولا تملك الوسائل الكفيلة بجعلها تصف ما

I. شريطة أن نقرأ، في سبيل المثال، الجدارية الشهيرة التي رسمها أمبروزيو لورينزيتي A. Lorenzetti بعنوان حول الحكومة الجيدة والحكومة السيئة وفقاً للتقاليد الأرسطية- التومائية، التي تعالج الفضيلة والرذيلة السياسيتين بوصفهما استعدادات بشرية واجتماعية طبيعية، وليس وفقاً للتقاليد الرومانية التي تجعل منها منتوجات توافقات وقواعد اجتماعية مفروضة على الطبيعة(٣٣)

يحدث لها. وهو ما يسمّى بالعجز عن الإيضاح، أي عدم امتلاك الوسائل التي تساعد في فهم الحالة، في الوقت الذي ينبغي أن نكون قادرين على فهمها.

لا شكَّ في أنّ الحالات التي وصفتها فريكر تعبّر عن الجور؛ حالات نرى فيها أفراداً وجماعات أيضاً لا يُعاملون بإنصاف، أو كما ينبغي أن يُعاملوا. والمسألة كلّها تقوم على معرفة ما إذا كانت تلك حالات من الجور الذي يلحق بمقولة لا تلفت النظر حتّى الآن، أي مقولة الجور المعرفيّ. غير أنّه أمر مشكوك فيه جدّاً.

يتّفق الجميع على القول إنّ فريكر قد استخلصت ظاهرة مهمّة، بقيت مهملة حتّى الآن. إلّا أني غير قادر على فهم سبب وصف هذه الظاهرة بالجور المعرفيّ، وليست نمطاً من أنماط القمع.

إنَّ حالتَي الجور المشهود والجور التأويليّ اللتين وصَفَتهما فريكر، تعدّان من الناحية الحدسيَّة حالتين من الجور، لكنّهما ليستا حالتين عاديتين من الجور يمكن مقارنتهما بالحالات التي لا يحصل فيها أحدهم على نصيبه من الحلوى، والأجر الذي نستحقّه مقابل عملنا، والسكن اللائق الذي يستحقّه كلٌّ منّا، أو اللجوء لأسباب سياسيّة. لقد وقع الجور على توم روبنسون، الشابّ الأسود المتَّهم، لعدم منحه الحقّ في الكلام ضمن سياق قانونيّ، ولأنّهم رفضوا الاستماع إليه، في الوقت الذي تستند شهادته إلى جميع الضمانات والصدقيَّة. إنّما، ما الذي يجعل من هذا الجور جوراً معرفيّاً؟ قد لا يكون الأمر متعلّقاً بالشهادة فقط، لوجود حالات لدينا فيها أسباب موجبة للشكّ في الشهادة أو رفضها - مثلاً، إذا كان الشاهد في حالة سُكر، أو إذا لوحظ أنّه يكذب -من دون أن يعود شكُّنا لارتكاب جور إزاءه. هناك جور معرفيّ لأنّ الشاهد عومل بوصفه غير موثوق به لأسباب لا علاقة لها بالمكانة المعرفيّة لشهادته - لكن بسبب القناعات الثابتة، أو الأحكام المسبقة - أو لأنّ الشاهد لم يُمنح ما يحقّ له، أي أن يكون مسموعاً، ولا سيّما بوصفه حاملاً لكلام يتمتَّع بالصدقيّة. تقول فريكر إنّ سبب الجور يعود إلى أنّ على المستمع مواءمة الصدقيّة التي يوليها للشهادة مع ما لديه من أسباب لقبول الشاهد[٣٥]. إذاً، فهو يخرق، في حالة توم روبنسون، ما يمكن تسميته معيار الصدقيّة: على المستمع أن يتقيّد بحكم الصدقيّة للمتكلّم بما يتناسب مع ما لديه من براهين على أنّ هذا المتحدّث يقول الحقيقة. إذاً، بحسب فريكر، يبرز الجور المشهود حين اختراق قاعدة عامَّة تتعلَّق بنقل الشهادة.

إلّا أنَّ الأمر يختلف في حالة الجور التأويليّ؛ ففيه لا يُنتهكُ أحد بمعايير الصدقيّة، ولا يتمّ تجاوز الحقّ بأن يُعامَل بوصفه شاهداً عارفاً، بل لأنه ضحيّة عيب في الفهم، سببه الافتقار إلى الموارد الضروريّة لفهم حالته. الصبيّة التي تحرَّش بها زميلها في العمل، لا تفهم ما يحدث لها، لأنّها تفتقر إلى مفهوم "التحرّش الجنسيّ" الجور هنا يعود إلى أنّ المجتمع أو الجماعة الاجتماعيّة التي ننتمي إليها، تمنعنا من ولوج هذه الموارد. أي أنّ الجور هنا بنيويّ. وتُعرّف فريكر الجور التأويليّ بأنه "عدم فهم القسم المهمّ من التجربة الاجتماعيّة جماعياً لوجود حكم بنيويّ مسبق من حيث هويّته في المصدر التأويليّ الجماعيّ[٣٦]"

ثمَّة فكرتان تنجمان عن طريقة فريكر في وصفها للجور المعرفيّ، هما: فكرة الهويّة، وفكرة نزاهة الفاعل العارف. في الحالتين، تكون الهويّة سبباً لتعرُّض الفاعل للتمييز (الجنس، لون الجلد، الجنس [ذكر أو أنثى]) التي تحرمه من بعض الموارد: القدرة على الشهادة، والقدرة على فهم حالته الاجتماعيّة والشخصيّة. وفي الحالتين، يكون الحكم المسبق سبباً في الجور، ويتمّ من خلال قناعات ثابتة ضمنيّة، وتنميطات مقترنة بهويّة اجتماعيّة أو جنسيّة. تعاني قدرة الشاهد، الذي يتعرّض لهذا العجز بوصفه فاعلاً عارفاً للظلم، من الحكم المسبق[٣٧]، كما تقول فريكر وترى أنّ هنالك شيئاً ما بوصفه حقاً، هو الحقّ في أن يكون المرء فاعلاً عارِفاً يجد نفسه مُنتَهَكاً. ويوجد الظلم الموثّق testimoniale [الإثبات الشخصيّ] حينما لا يمنح صاحب الشهادة درجة الصدقية الواجبة لها، بسبب حكمٍ مُسبق يعود إلى قناعة ثابتة أو إلى تنميط يتعلّق بهويّة الشاهد، فيتعرّض إلى حيفٍ يؤثّر في قدرته بوصفه فاعلاً عارفاً. ويوجد جور معرفيّ تأويليّ حينما يجد الفاعل نفسه غير قادر على فهم حالته، بسبب انتمائه إلى مجموعة اجتماعيّة معيّنة، ومكانته في هذه الجماعة، لأنّ المجموعة ترفض دائماً السماح لهذا الفاعل بولوج المصادر المفهوميّة التي تتيح له الفهم.

لنقل الآن إنّ هذه المقولات واضحة ومقبولة حدسيّاً. يبدو أنّ وجود العدل أو الجور المعرفيّ يقتضي توافر خاصيّة معرفيّة يمكن أن يملكها مُنفّذ أو منفِّذون عديدون (امتلاك اعتقاد، اعتقاد صحيح، أو معرفة، أو فهم)، ثمّ أن يكون لهذه الخاصيّة قيمة، وأخيراً أن تكون هذه الخاصيّة كذلك، بحيث تتحوّل إلى نمط من العدل أو الجور.

بالنظر إلى الشرط الأوّل، يمكن الزعم أنّ التأكيدات التي تنتقل عبر أنواع مختلفة من القنوات، كالأكاذيب أو الأسرار، عبارة عن حالات أو أحداث ذات خصائص معرفيّة أساسيّة، بمعنى أننا نستطيع تقييمها بوصفها صحيحة أو باطلة، ومسوّغة أو غير مُسوَّغة. مثلاً، اللافتات الدعائيّة تتمتّع بخصائص معرفيّة لأنّها تخبر الآخرين عن هذه المادة الاستهلاكيّة أو تلك. في المقابل، لا تتمتّع ألواح الشوكولا بخاصيّة معرفيّة إلّا عرضيّاً. فغلاف لوح من الشوكولا السويسريّة من نوع Milka de Suchard يمكن أن يخبرني عن وجود أبقار في سويسرا، لكن ليست هذه هي الخاصيّة الأساسيّة للوح الشوكولا. إنّما، يمكن الإشارة إلى أنّ الأشياء أو الأحداث التي تتمتَّع بخصائص معرفيّة، لا تخلو من خصائص أخرى أيضاً: فالتأكيد يقوم على مضمون معيّن، لكنّه قد يكون صادقاً أو غير صادق، وللسرّ مضمون معرفيّ، لكنّه لا يكون سرّاً بمعزلٍ عن مقاصد المُنفّذين، وغير هذا. والأشياء التي لها خواص معرفية إنّما تتوافر عليها لعلاقتها بسياق اجتماعيّ معيّن. السؤال هو: هل يمكن القول إنّ خصائص استعمال التأكيدات، والشهادات، والتصوّرات، إلخ، تُعدُّ أساسيّة أو عَرضيَّة قياساً إلى مكانتها المعرفيّة؟ بتعبير آخر، هل نقيّمها لحقيقتها، أو لتسويغها، أو لعللها ومعلولاتها الاجتماعيّة؟

أمّا بالنظر إلى الشرط الثاني، فلا يمكن أن تُطرح مسألة العدل أو الجور، إلّا إذا كانت هناك قيمة معينة لكلٍّ من المعرفة والحقيقة والفهم، والخصائص المعرفية المركزية. المعرفة غير المفيدة، أو التي لا أهمية لها، كما رأينا، لا تتمتّع بقيمة أداتية أو قيمة جوهرية. فإذا حرمتُكَ من هذه المعارف، فلن تتأثّر قدراتك بوصفك فاعلاً عارفاً، وإن أمليتها عليك، فلن يزداد رخاؤك، مثلما لا يشكّل ذلك تهديداً لهويّتك الاجتماعيّة. المعارف والحقائق المهمّة، وحدها، يمكن أن تفضيَ إلى مختلف تقييمات العدل والجور. أمّا بالنظر إلى الشرط الثالث، فالأمر رهن بما نعدّهُ عدلاً

قد تكون نظريّة العدالة توزيعيّة• didtributive بالنسبة إلى نمط معيّن من الملك bien، أو تكون تعامُليّة •transactionnelle بالنسبة إلى نوع معيّن من التبادلات échanges أو المبادئ. إذا اتفقنا على أنّ المعرفة نوع من المنفعة يمكن توزيعها في المجتمع، فلا بدَّ أن يكون هذه المنفعة، كي يتمّ توزيعه بالعدل (أ) محدوداً، و(ب) ناتجاً عن إجراء عادل. الفكرة المركزيّة هي

أنّ المعرفة ليست منفعة أ يمكن للمنفّذين الاستحواذ عليه فحسب، بل يمكن أن يُكتسب، ويُنقَل، ويُصان أيضاً من السكّان عبر إجراءات عادلة. ومن وجهة نظر التوجّه النتيجيّ conséquentialisme الإبيستيمولوجي، والتوجّه القائل بالحقيقة المطلقة véritisme وفق طريقة غولدمان Goldman، وذلك الذي أشرتُ إليه سابقاً[٣٨]، يمكن تصوّر وجود إجراءات ومنظومات ترفع التوزيع العادل للاعتقادات الحقيقية والموثوقة إلى حدّه الأقصى (كالتربية، ووسائل الإعلام، والخبرة، والمنظومة القانونيّة، إلخ). هنا يعدُّ مفهوم العدالة من الناحية المعرفيّة، كميّاً، بمعنى أنّه مفهوم التوزيع المتساوي للاعتقادات الحقيقيّة ورفعها إلى حدِّها الأقصى لكلّ فرد من الناس: أي توزيع أكبر قدر من المعرفة على أكبر عدد من الناس. وإذا وُجدت مجموعات لا تستطيع بلوغ المعرفة، أو تطويرها، فعندئذ تكون حالتهم غير عادلة. بل يمكننا تخيّل تطبيق مبادئ راولز Rawls الخاصّة بالعدالة في مجال العدالة المعرفيّة التوزيعيّة[٣٩]. مثلاً، مبدأ راولز حول الاختلاف في مجال العدالة المعرفيّة هو ذلك الذي يُنتجُ أكبر كميّة من المعرفة لأكثر المتضرّرين معرفيّاً. إنّ مفهوم العدالة المعرفيّة هذا، أي المفهوم التوزيعيّ للأملاك والمبادئ في الوقت نفسه، مبدأ واضح. إنّه من يحرّك أنموذج التعليم من أجل الجميع، ويؤمّن أوسع منفذ إلى الثقافة والمعلومة والجامعة، وإلى مجموعة من الموارد التي يُساء توزيعها في أغلب الأحيان، والتي ينبغي أن يتمّ توزيعها على نحو أفضل. هذا لا يعني أنّ مفهوم العدالة المعرفيّة هذا دائماً سهل التحديد. يعرّف غولدمان المنفعة المعرفيّة بوصفها درجة عالية من الاعتقادات الحقيقيّة. إنّما، لو جرّبنا تطبيق فكرة العدالة المطلقة véritiste هذه من أجل مقارنة المزايا المعرفيّة لممارستين، لأمكن أن نقع على توزيع غير عادل.

إلّا أنَّ مبدأ توزيع العدالة هذا، ليس بالتحديد ذلك المبدأ الذي تتبنّاه فريكر في حديثها عن الجور المعرفيّ، بل ترفضه صراحةً. مبدؤها حول الجور، كما تقول، يطبّق على العدالة التعامليّة transactionnelle التي لا تقوم على نوع معيّن من المنفعة أو سعة العيش، بل على التعاملات بين الأفراد والجماعات. وسبب الجور في حالة الجور المعرفيّ، يتجلّى في انتهاك إحدى القواعد العامّة التي يقوم عليها نقل الشهادة [رأي الآخرين]، أي معيار الصدقيّة. والصدقيّة، كما تقول، لا يمكن أن تكون مجرَّد توزيع، لأنَّها غير محدودة، خلافاً للأملاك العاديَّة. الجور المعنيّ ليس جوراً سببه سوء توزيع ملك معيّن، قد يكون الصدقيّة[٤٠]. من

ثمَّ فإنّ أنموذج العدل المعرفيّ الذي تتبعه فريكر، ليس أنموذج العدالة التوزيعيّة: الصدقيّة ليست ملكاً محدوداً، يمكن اقتسامه بين الفواعل حيث يتلقّى كلّ منهم حصَّة مساوية لحصَّة الآخر، أو الحصَّة التي من حقّه. الصدقيّة تقوم على قضايا منطقية propositions لا حدود لها، يمكن أن نصدّقها كما يحلو لنا.

العدالة التعامليّة transactionnelle لا تُعنى بالأملاك المعرفيّة، ولا حتّى بقواعد توزيعها، بل بالتبادلات والتعاملات القائمة بين الأفراد والجماعات، وبمكانتهم في تلك التبادلات: إذا كان أحد التبادلات قسريّاً وغير إراديّ، أو إذا اقتضى الخداع، يكون هذا التبادل غير عادل. وصيغة التعامل والمكانة هذه هي موضع الاتّهام، وليس توزيع المعرفة أو الاعتقاد. فأنت لست ضحيّة الجور لأنّك أقلّ معرفة منّي، في الوقت الذي تتمتّع بالقدر نفسه الذي أتمتّع به منها؛ وليس لأنّك جاهل، بل لأني تجاوزت حقّك في المعرفة. الحقّ في المعرفة والحقّ في الصدقيّة، ليسا كميّة المعرفة. إنّهما يقومان، إذا جاز القول، على شروط الدخول في فضاء الأسباب، وليس على تقاسم الأسباب ضمن هذا الفضاء.

إذا رُفضت مكانتُك، وغُمطَ حقّكَ بوصفك كائناً بشرياً، وكشخص، وكعضو في طائفة، هنا يقع الجور. وهذا هو معنى العدالة بوصفها مجموعة من الحقوق أو الإجازات القائمة على تاريخ. يمكن أن تطرح المسألة نفسها حول اتّساع هذه الحقوق وفواعلها المالكين لها - إذا استطاعوا أن يكونوا جماعيين، في سبيل المثال، أو أسرى ثقافة معيّنة، أو إذا كانت هذه الحقوق تنطبق على الحيوانات أو النباتات، بل حتّى على البيئة وعلى كوكب الأرض. إنَّما، لا أحد ينكر أنّه متى أُجيزت هذه الحقوق، فإنّها تحدّد مجالاً للعدل. إلَّا أنَّ اتّساع مجال الأشياء يخضع للنقاش أيضاً. فتبعاً للنظريّات السياسيّة، هناك حقوق للإنسان، وحقوق للأفراد في تقرير مصيرهم، وممارسة حيواتهم بالطريقة التي يرونها مناسبة، إلخ. وهناك أيضاً الحقّ في المعلومة، والحقّ في المعرفة، والحقّ في التربية. ويمكن القول إنّ الحقَّ في المعلومة يعدّ حقّاً أساسيّاً، كحقّ سكّان أرض معيّنة في أن يعرفوا إن كان ثمَّة من يخطّط لإقامة مصنع أو مطار فيها. إنَّما، هل نعدُّ هذا حقاً معرفياً إذا كان موضوعهُ المعلومة؟ يحقّ للمستهلكين أن يعرفوا المنتجات الكيميائيّة التي تحتويها مأكولاتهم، ومن حقّ المُتقاضين الاطّلاع على ملفّاتهم الإداريّة، والمرضى (ضمن بعض الشروط) على ملفّاتهم الطبيّة. إنَّما، هل كون هذه الحقوق تقتضي

الوصول إلى المعلومة يجعل منها حقوقاً معرفيّة؟ وهل انتهاكها في أغلب الأحيان يقتضي ممَّن مُنعوا منها في ظروف خاصّة أو على نحو عامّ، يجعلهم ضحايا جورٍ من نوع خاصّ، أي الجور المعرفيّ؟ إذا اتّفقنا على أنّه حيث يوجد حقّ، يوجد جهاز عدالة يفترض به أن يوزّع بالقسطاس نوعاً من المنفعة - يعني هنا المعرفة أو الاعتقاد الحقيقيّ -، عندئذٍ يمكن الحديث عن جَوْرٍ معرفيّ. إنَّما، ينبغي الإشارة إلى أنّه إذا كان ثمَّة حقّاً س، فهناك عدل من نوع س؛ فالجور المعرفي ليس حالة خاصّة من حالات الجور الممكنة، لأنّ المعرفة منفعة بين أملاك أخرى، من جهة، ومن جهة أخرى، ليس هذا بالضبط هو المعنى الذي شرحته فريكر في حديثها عن الجور المعرفيّ، بل قصدت القول إنّه يوجد نمط نوعيّ من الجور يكون معرفيّاً، وهو كذلك أساساً وليس عرضيّاً. وهو ما نشكّ فيه.

أخيراً، لنعد إلى الجور المعرفيّ الذي وصفته فريكر. ولنبدأ بالجور المشهود testimoniale. المعايير التي قدّمتها فريكر متعدّدة، وغير واضحة دائماً؛ فهي تقول إنّه يمكن للجور المعرفيّ أن يوجد حينما يمنح المستمع لنفسه فائضاً من الصدقيّة أو يبالغ فيها، وليس في حال العجز فقط. والمثال على هذا، أولئك الذين يدرسون التمييز بين الرجال والنساء، أو العنصريّون الذين يرون أنفسهم أفضل من النساء أو من السود في مختبرهم. ثمَّ إنَّ أيَّ جور معرفيّ لا يستند إلى التقليل من قيمة قدرات المُنفّذ في المعرفة، قد يحدث عجزاً معرفياً حينما يُعدُّ الفاعل نفسه عارفاً بشيء ما بسبب انتمائه إلى جماعة معيّنة (أنت أسود، إذاً فأنت تعرف شؤون المخدّرات، والأسلحة، وخلاف ذلك من التنميطات الأخرى).

الأهمّ من ذلك، كما تقول فريكر، أنّه ليس كلّ عجز في الصدقيّة يُعدُّ جوراً. مثلاً، يمكن لأفراد أن يبرعوا في اصطناع الجهل بغية خداع الآخرين. وهذا يعني أنّه لا يوجد حقّ شامل بالصدقيّة. إلَّا أنَّ مثل هذا الاعتراض لا يكون قويّاً إلّا إذا اتّخذنا من مبدأ الصدقيّة معياراً مطلقاً أو واجباً حيث يمكن الحديث عن حقّ افتراضيّ قد يُنتهك في بعض الظروف. غير أنَّ هذا كلّه لا يجعل من الحقّ المعنيّ حقاً معرفيّاً بذاته. وقد أشرت سابقاً إلى وجوب تمييز امتلاك خاصيّة معرفيةٍ أساسية، عن امتلاك خاصيّة معرفيّة عَرَضيَّة. للاعتقاد تلك الخاصيّة المعرفيّة التي تكمن في كونه حقيقيّاً أو باطلاً، ومسوَّغاً أو غير مُسوَّغ، شهادة أو اعتقاداً أساسياً، معرفة أو مجرّد اعتقاد. وانتقال هذه المعرفة بهذه الطريقة أو تلك، وسواء أنتجها

هذا أم ذاك في هذا السياق الاجتماعيّ أو ذاك، وفي خدمة هذا الهدف أو ذاك، فتلك خصائص عرضيّة، وليست أساسيّة.

إذاً، تبقى فكرة الجور المعرفيّ التي عرضتها فيكر غامضة، وتُفضي إلى مُعضلة dilemme:

١) إمّا أن نكتفي بالقول إنّه جور فحسب، ولا سبب خاصّاً يدعونا إلى عَدّهِ معرفياً بنحو خاص، وليس اجتماعيّاً، أو اقتصاديّاً، أو جنسيّاً، أو سياسيّاً.

٢) وإمَّا هو جورٌ معرفيّ، وعندئذٍ، نتساءل عمّا ينطبق عليه من مبادئ الجور؟

يتَّضح من الأمثلة التي ساقتها فريكر أنَّها تعني الجور بمعناه العاديّ. فمن الجور ألّا يؤخذ بشهادة المرأة لأنَّها امرأة، أو بشهادة الأسود لأنه أسود. إنّما، ما الذي يجعل هذه الممارسات لجائرة معرفيَّة بالتحديد؟ فقد يكون هناك أنواع كثيرة من الجور الخاصّ بهذا النوع من الظروف أو ذاك: س، ع، غ، من دون أن نشعر بالحاجة إلى الحديث عن جور من نوع: س، ع، أو غ. مثلاً، جميع الحالات التي يتجاوز فيها أحدهم دور الطابور، أو يرفض التنازل عن مقعده سيّدة عجوز في حافلة للركّاب، من حالات شائعة من الجور، لكنَّ أحداً لم يفكّر في اختراع مقولة خاصّة بجور الانتظار في الدّور، أو جور الصعود في الحافلة. كي يكون الجور المعرفيّ قائماً، لا بدّ من وجود نوع من حرمانِ فاعلٍ عارفٍ من مكانته بسبب حكم مسبق مقترن بقالب جاهز حول هويّته. إنّما، ليست جميع الحالات من هذا النوع تدخل في إطار الجور المعرفيّ. فالسيّدة الشابّة التي تشرع في تحضير الدكتوراه تجد نفسها أمام معوقات، أو ما يمنع بحثها الجامعيّ لأنّها من دون منحة دراسيّة، ويصعب عليها إيجاد من يعتني بطفلها؛ أو أنّها تصادف أحكاماً مسبقة ذكوريّة بأنماط مختلفة، فإنّها تعاني من الجور، لكن من المحتمل أن يكون هذا الجور المعني معرفيّاً. وربّما تقع ضحيّة جور ما إذا ما بَحَثَت عن عمل، أو انخرَطَت في نشاط فنيّ. في هذه الحالة، يمكن القول إنّ علاقة الجور باكتساب المعرفة، ونقلها والحفاظ عليها، أمرٌ حادث أو عرضيّ؛ فالحالة نفسها يمكن أن تمنع المرأة الشابّة من ممارسة نشاط سياسيّ، أو تصبح مُدرِّبة في مخيّم للعطلة الصيفيّة. ومن نافل القول، إنَّه إذا كنّا ضحيّة جور يتعلّق بالموارد الأساسيّة لوجودنا، فإنّ جميع أنواع الأشياء الأخرى تتبعها، ويمكن تسميتها، إذا رغبنا: "الظلم المتعلّق بأوقات الفراغ والتطوير الشخصيّ"؛ "الظلم السياسيّ"؛ "ظلم

الموهبة vocationnelle"، إلخ. لكنّها تصنيفات لا معنى لها: ثمّة اتفاق على القول بأنه إذا تعرّضنا للجور، فإنّ جميع الأشياء الأخرى تتبعه، وإنّ النتائج المترتّبة على تسمية "ظلم س" أو "ظلم ع" لا تضيف شيئاً إلى المعنى العام للجور. ونحن أحرار في تصنيف أنواع الظلم حالة بحالة، لكنّه يتحوّل إلى ما نطلق عليه تقليدياً اسم المماحكة casuistique. ومن يدري، فقد يكون هناك ظلم يتعلّق بالقطط السياميّة، والقطط التي تموء، إلخ. إنّما، هذا لا يقتضي تصنيفها في جنس "الجور السنّوريّ féline"

تبدو فريكر غالباً، وهي تحاكم الأمر، أنها تعدّ الحالة التي تكون فيها الممارسة جائرة ونتائجها معرفية، بمنزلة حالة من الجور المعرفيّ. إلّا أنّه استنتاج خادع؛ فكلّ نمط من أنماط الجور والقمع الذي يُفضي إلى نتائج معرفيَّة، أو الذي يصادف أن تكون له صفة معرفيّة أو يعبّر عن مضمون اعتقاد أو معرفة بطريقة عارضة أو حادثة، هو من الجور، لكنّنا لا نرى أنّ هذا سبب يجعله جوراً معرفياً. كي يكون لهذا المفهوم معنى، لا بدّ من وجود عدد من المواقف أو الممارسات التي يمكن تقييمها بوصفها عادلة أو جائرة تبعاً للمعايير التي تقدّمها فريكر، وأن تكون هذه المعايير مقبولة بوصفها مبادئ للعدل أو الجور.

لن نعترض على القول بأنّ الشهادة [رأي الآخرين] ممارسة معرفيّة أساساً تنتقل عبرها معلومة من مُنفِّذ إلى آخر، أو من مجموعة من المُنفذّين إلى مجموعة أخرى. وتشكّل معايير ما يُعدّ بمنزلة شهادة، وما يجعل الشهادة قادرة على نقل معرفةٍ موضوع لنقاشات فلسفيّة عدّة، مثلها مثل الشروط التي يمكن أن تتوافر فيها شهادة الجماعة. إنّما، مهما يكن الموقف الذي ينبغي اتّخاذه حول هذا الموضوع، يبقى هناك ثمّة غموض في مفهوم فريكر. فمن جهة، تبدو كأنّها تتبنّى صيغة بدهيّة لمبدأ الصدقيّة، لأنّ هذا المبدأ يقول إنّ على المتلقّي ربط درجة الصدقيّة التي ينسبها إلى متحدّثهِ بالبراهين التي تدلّ على أنّ هذا المتلقّي يقول الحقيقة. إنّما، من جانب آخر، تتبنّى فريكر توجّهاً لا اختزالياً non-réductionnisme حول تسويغ الشهادات عموماً[1] وتعريفها للجور المعرفيّ بوصفه انتهاكاً لحقّ المعرفة القائم على قدرات الفاعل sujet العارف في الوقت نفسه. وهنا لا يعود الأمر متعلّقاً بانتهاك معيار الصدقيّة، بل بانتهاك تخمين présomption الشهادة، التي تعطي لكلّ فاعل إجازة، أو حقّاً تخمينياً présomptif، أو إجازة معرفية لتكون شهادته مسموعة.

حينما تشدّد فريكر على الأحكام المسبقة والقناعات الثابتة، **والقوالب الجاهزة** (التنميطات) المتعلّقة بالهويّة، التي تشكّل بهذا المعنى سبباً لغياب الصدقيّة، فهي بذلك تنقل المسألة إلى ميدان آخر: أي الميدان الذي يهتمّ بأسباب أحكامنا حول موثوقية المتلقّي- وهي أسباب غالباً ما تكون مضمرة أو ضمنيّة، أو لاواعية -. كيف يمكن أن يكون هذا المنفّذ معرفيّاً؟ فهو لا يتعلّق بالمسوّغ الذي لدى المتلقّي ليعتقد أنّ الشاهد جدير بالثقة، وأنّ الشهادة تنقل اعتقاداً مسوَّغاً، بل بشروط تلقّي الشهادة. إلّا أنَّ هذه الشروط ليست معرفيّة بذاتها. الأحكام المسبقة، والقناعات الثابتة، والأنماط الجاهزة عوامل سببيّة تؤثّر في أحكامنا، مثلها مثل التعب والنقص الإدراكيّ أو الانفعالات. فريكر تخلط هنا بين شيئين: الشروط (المعرفية) التي تتيح اكتساب معرفة عبر شهادة معينة من جهة، وشروط إمكان قبول الشهادة من جهة أخرى. وهما أمران مترابطان، لكنّهما غير متشابهين.

يبدو أنّ فريكر قد استنبطت ما يأتي: إذا استندت الممارسة المعرفيّة (مثل الشهادة) إلى ظروف اكتسابٍ جائرة، تصبح عندها جوراً معرفيّاً. إنَّما، ثمّة شيئان: الأول تسويغ الاعتقادات الموثقة، والآخر مسألة معرفة ما إذا كانت الشهادة مقبولة أو غير مقبولة بسبب الأحكام الاجتماعيّة المسبقة: وهي مسألةٌ تتعلّق بالشروط الاجتماعيّة والسياسيّة والنفسيّة، ومقبوليّة الشاهد بوصفه شاهداً. لا شكَّ في أنَّ هذه الشروط تؤثّر في تسويغ الشهادات، وفي معرفة الفواعل sujets، لأنّ عدم الإصغاء إلى الشاهد حينما يكون حاملاً لمعرفةٍ معيّنة يقلّل من قدرته المعرفيَّة، كما يحرم المستمعين من إمكان تلقّي هذه المعرفة في الوقت نفسه. إلّا أنَّ ما هو غير عادل هنا ليس التقييم المعرفيّ للشهادة، بل الرفض المستمرّ الذي يعود إلى أسباب نفسيّة جوهريّة تقوم على عدم النظر إلى هذه الشهادة بجدّية. ولا تعود هذه الأسباب معرفيّة، كما هي حال كون متلقّي الشهادة أصم، أو متعباً، أو أن يكون الشاهد أبكمَ، أو يتمّ إسكاته من خلال قتله في زنزانته. لا شكّ في أنّنا قد نكون موضع ثقة في الإبيستيمولوجيا، ونقول إنّ ما يسوّغ الاعتقاد هو أسبابه، وليس، أو ليس مجرّد المعطيات الحاسمة. إنّما، حتّى تكون هذه الأسباب مناسبة، لا بدَّ أن تكون معرفيّة في جوهرها.

كما عمدت فريكر إلى استنباطٍ آخرَ مشكوك فيه، هو قولها إنّ أيَّ ممارسة معرفيّة تستند إلى قناعات ثابتة أو أحكام مسبقة تتعلَّق بالهويّة، تُعدُّ ظلماً معرفياً أو تفضي إلى ظلم معرفيّ. هذا

الاستنباط غير مقبول. صحيح أنّ عدداً من الأحكام المسبقة والقناعات الثابتة من كلّ نوع يُفسدُ أحكامنا، وأنّ عدداً منها يعود إلى أسباب أيديولوجيّة مقترنة بمواقعنا الطبقيّة، وانتماءاتنا إلى جماعات معيّنة، وتغليب مصالحنا الشخصيّة، إلخ، وأنَّ لهذه الأحكام المسبقة والقناعات الثابتة نتائج معرفيّة؛ فهل ينجم عن هذا جورٌ معرفيّ على نحو آليّ؟ هناك أحكام مسبقة مشجّعة بمقدار ما يوجد أحكام مسبقة غير مشجّعة. إنّما، إذا مَنَحَ أحد المعلّمين زيادة في العلامات إلى طلّابه وليس إلى طلّاب آخرين فيما يتعلّق ببعض المعارف الأساسيّة، فهذا لا يعدّ ظلماً، بل في أغلب الأحيان يعدّ عاملاً عادلاً، حتّى إنّه يشكّل قاعدة تربويّة[I]

إنَّما، عندئذ، هذا يعني أنّ الجور المعرفيَّ لا يرتبط بالطابع الجوهريّ للمضمون المعرفيّ بل بنتائجه، سواء كانت جيّدة أم سيّئة. وإذا نجمت عن الجور نتائج معرفيّة، فهذا لا يجعل منه ركناً من فئة مميّزة للجور، أي الجور المعرفيّ. في المقابل، إذا كان الاستبعادُ لاواعياً، ومضمراً، ولاإرادياً، كما هي حال غالبية القناعات الثابتة والأحكام المسبقة، فهل يكون ثمَّة جور؟ الجواب نفسه: القمع الذي يعود سببه إلى أحكام مسبقة، يكون جائراً، لكنّه ليس جوراً معرفيّاً.

لم أتمكَّن من إيجاد معنى لفكرة فريكر القائلة بوجود نمط مميّز للجور؛ فالجور المعرفيّ يسبّب أضراراً نوعيّة وانتهاكات لواجباتٍ نوعيّة معرفيّة. المفهوم الوحيد الذي يبدو لي مقبولاً حول الجور المعرفيّ، هو المفهوم التوزيعيّ، الذي يُطبّق على سياسات اجتماعيّة لا تكون معرفيّة إلّا لأنّ موضوعها هو المعرفة. ويمكن لمجال الأحكام الأخلاقية الفكرية أن يتناول نتائج المواقف المتعلّقة بالمعرفة، وبهذا المعنى يمكن أن تكون هذه النتائج رذيلة. إلّا أنَّ لبَّ الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة يقبع في المواقف التي نتخذها، وفي قدرتنا على الاستجابة لأسباب معرفيَّة.

I. وهو ما تعترف به فريكر(٤٢).

خاتمة

من يعطي دروساً في الأخلاق؟

"لن يكون في وسعكنَّ، سيّداتي، معرفة مدى الفائدة التي يقدّمها الفيلسوف على الأرض: أراهنُ أنَّ السيّد قد اكتشف حشداً من الحقائق الأخلاقية، وربّما مثلها الآن خمسين.

استأنف أريست Ariste كلامه وهو يطرق ببصره: فضائل؟ لم أكن أتصوّر أنّ عددها كبير، لكنّي كشفت عن رذائل!

"قال له لوسيند Lucinde: هيه، أيّها السيّد! أما كان عليك أن تترك فوقهنّ غطاءهنّ، فلربما كان قبحهنّ أقل!.

قالت السيّدة بونفال، أنا خادمتكم، أُفضّل رذيلة واضحة على فضيلة ملتبسة: ففي الأقلّ نعرف ما نحن بصدده"

مارمونتيل، حكايات أخلاقيَّة
"الفيلسوف المزعوم" (١٧٦١)

حاولت هنا تبنّي فكرة أحكامٍ أخلاقيّة فكريّة، وتحديد أنماطها. الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة مستقلّة أوّلاً، إذ لا يمكن اختزالها بالأحكام الأخلاقيّة فقط، ولها مبادئها الخاصّة. وهي ليست فرعاً من الإبيستيمولوجيا. فالمعرفة الخاصّة connaissance والفعل action مجالان متمايزان، ويخضعان لمعايير وأسباب مختلفة. ونحن لا نتقيّد بالأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد لأنّنا مسؤولون عن نتائجه أو تأثيراته في الممارسة العمليّة فحسب، ولا لأنّ لدينا اعتقادات حقيقيّة قائمة على أساس متين فقط. وبهذا المعنى، فلا النمط النفعيّ pragmatique (الذرائعيّ) الذي يقيس المعرفة بآثارها العمليّة، ولا يقين المحاكمة العقليّة كافٍ لتحديد مجال الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد.

ثمَّ عملتُ على تمييز مستويين لمثل هذه الأحكام الأخلاقيّة. المستوى الأول يرتبط بمعايير الاعتقاد وأسبابه، ويحدِّد أعمّ شروط انسجام الاعتقاد وتصويبه. وهذا الاعتقاد يخضع لمعيار الحقيقة المرتبطة هي نفسها بمعيارٍ للمعرفة، ومعيارٍ للتسويغ؛ وهما معياران أساسيان، لأنَّهما يحدّدان أنموذجاً، هو أنموذجُ ما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد لدى أيّ فرد قادر على امتلاك مفهومهما، لكنّهما لا يمليان، بنفسيهما، فروضاً ينبغي اتّباعها كما تمليها الأوامر، أو التعليمات. المعايير موضوعيّة وليس لها واقع نفسيّ، ولا تتضمّن توجيهات نوعيّة من شأنها قيادة الاعتقاد، حتّى وإن تجلَّت في ضبطها للتداول حول اعتقادات معيّنة، وطريقة نسبتها إلى الآخرين. المعايير المعرفيّة تحدّد، في المقابل، أسباب الاعتقاد، التي تتميّز عن أسباب التصرُّف والمستقلّة عنها. ولا يقتضي تطبيق هذه المعايير وامتلاك أسباب معرفية تدخّل الإرادة في تشكيل الاعتقادات أو الحفاظ عليها، أو مراجعتها، بل يقتضي نوعاً من الإحساس بهذه المعايير وتلك الأسباب.

المستوى الثاني من الأحكام الأخلاقيَّة للاعتقاد يتضمَّن الأحكام الأخلاقيَّة للفضيلة الفكريَّة بالتحديد؛ وهي تهدف إلى تحليل التنظيم في البحث المنهجيّ عبر استعدادات وممارسات معرفيَّة. ويشبه نمطها نمط الفضائل الفكريَّة ذات التقاليد الأرسطيّة، بعد إعادة النظر فيها من جانبين. فمن جهة، ينبغي تمييز الفضائل الفكريَّة بوصفها استعدادات أو قابليّات إدراكيّة جديرة بالثقة، والفضائل بوصفها منتوجات لتفكير المُنفّذ ودافعه. ومن جانب آخر، يجب تمييز الفضائل بوصفها تجلّيات لهذه القدرات عن الفضائل بوصفها **مواقف** تقوم على أسباب. وهي اختلافات أساسية إذا أردنا توضيح انتقال أسباب الاعتقاد ومعاييره إلى تنظيمها في البحث المنهجيّ: فإذا كان المرء فاضلاً أو رذيلاً من الناحية المعرفيّة، فهذا يعني أوّلاً أنه يحترم الأسباب، ويعني تالياً أنّه محكوم بالمعايير المعرفيّة في أبحاثه المنهجيّة. هناك، إذاً، مستويان من المسؤوليّة على عاتق المُنفِّذ: مستوى استجابته إلى معايير وأسباب ومستوى استعداداته الموثوقة وسلوكه الإراديّ والانعكاسيّ في البحث المنهجيّ. قد نكون حسّاسين إزاء البراهين والأسباب التي تنتمي إلى المستوى الأول من دون أن نكون قادرين على التعبير عنها بوضوح. في المستوى الثاني، أي مستوى البحث المنهجيّ، تضطلع الأسباب والمعايير مباشرة، ومن خلال الولوج (الانعكاسيّ) فيها، بتكوين الاعتقادات، وتصوغ استعداداتنا المعرفيّة والعادات التي نتبعها في البحث المنهجيّ. وقد رفضتُ المفهوم **التومائيّ**

الجديد néothomiste للفضائل والرذائل التي لا تقوم إلّا على بواعث المُنفّذ للحصول على فائدة bien معرفيّة، لكنّي أجزت القول بأنّ الرذائل عميقة، بحيث لا تستند إلى مجرّد عدم الإحساس بالأسباب، بل إلى لا مبالاة بالمعايير المعرفيّة أو رفضها، مما يجيز للمستوى التحفيزيّ motivationnel أن تكون له مكانته. ثمّة فضول، ووقاحة، وحماقة، تقوم على استعدادات قاصرة من حيث تأثّرها بالمعرفة، لكن يوجد أيضاً فضول مَرَضيّ، وخِفة، وبلاهة تستند إلى عدم المبالاة بالمعرفة أو ازدرائها صراحةً. أكثر أنماط الرذيلة الفكريّة نجاحاً، إذا جاز القول، يقوم على عدم احترام القيم والمعايير الإدراكيّة. يقول شيطان الشاعر ميلتون Milton:(١) "Evil bet hou my good" [ليكن خيريَ شرّاً] (وهو ما يفترض الاعتراف بماهيّة الشرّ). لا يوجد شرٌّ معرفيٌّ بذاته، لكن هناك أفراد ومجموعات يُضعفون الحقائق بأفعالهم ومواقفهم، ولامبالاتهم إزاء هذه القيم وازدرائهم بها " diminitae suntveritates a filiis hominum"(٢) (لقد صغرت الحقائق بين بني البشر)[1]

قد يقول القارئ الذي تابعني حتّى الآن، والذي ربّما نجح في كبح تبَرُّمه:

"ها قد بلغنا مبتغانا! أليس وراء هذا الخطاب حول رذائل العقل نبرة لا تُحتمل من الوعظ، أو نبرة **الأب فضيلة** **Père La vertu**؟ ويبدو أنّك أشبه بالفيلسوف -الموغل في تأثّره بروسو - يسانده مارمونتيل Marmonte في كشفك النقاب عن بعض الرذائل، لكنّك لم تتخيّل الكثير من الفضائل. ربّما يكون تركيزك على الرذائل الفكريّة عملاً بقول ألفرد هيتشكوك المأثور- كلّما كان الشرير أفضل، يكون الفيلم أفضل - لكنّك لم تقدّم نظريّة إيجابيّة عن الفضائل، ولا نجوتَ من مأخذين عامّين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً يتعلّقان بأيّ مشروع من هذا النوع. المأخذ الأوّل يكمن في أنّك تقدّم دروساً في الأخلاق، والثاني أنّك تبدي تماما نمط الازدراء نفسه الذي تنسبه إلى فاسدي العقل. فمن أنتَ لتدين الفضول الضارّ، والوقاحة،

---

1. كتب بوسويه Bossuet: "من يأتي مثل هذه الفوضى الكبيرة جداً، إن لم يكن من إضعاف الحقائق؛ ضعيفة بنقائها، لأننا نزيغ عنها، ونخلطها [ببعضها]؛ وضعيفة بنزاهتها، لأننا نجتزئها ونقطعها؛ ضعيفة في جلالها، لأن عجزنا في ولوجها يفقدنا الاحترام الواجب علينا لها، إننا نُحقّرها، وننزع عنها عظمتها الصحيحة، بحيث يصبح من الصعب علينا رؤيتها: هذه النجوم العظيمة لا تبدو لنا سوى نقطة صغيرة؛ طالما نضعها بعيداً عنا، أو طالما أن الغيوم الكثيفة لجهالات آرائنا المسبقة تبعث الاضطراب: فهل صغرت الحقائق بين أبناء البشر diminitae suntveritates a filiis hominum(٣)؟"

والحماقة، والبلاهة؟ هل أنت واثق من براءتك من هذه الثرثرة، وهذه التفاهة التي تريد أن تجعلها أمراضاً للعقل؟ تذكَّر جوفينال Juvénal: Scribendi cacoethes ("خَبل الكتابة =Manie d'écrire")٤ - وتقدّم للآخرين دروساً"

حول النقطة الأولى، أعترف بأنّي مُلام: إذ لم أقدِّم أيَّ نظريّة إيجابيّة حول الفضائل الفكريّة، كتلك التي تجري مناقشتها في التقاليد الأرسطيّة - التومائيّة مثل: الحكمة، الشجاعة، النزاهة، التواضع، الريبة، الحياديّة، إلخ. فلم أُشر إلى ما هي عليه ممارسة هذه الفضائل إلّا ضمناً، أو عبر التضادّ، وذلك بوصف بعض طرائق عدم التقيّد بها وعدم احترام القيم التي ينبغي اتّباعها. ولم أدرس إلّا بعض الرذائل المعرفيّة، ولم أرسم سوى الخطوط العريضة للأحكام الأخلاقية السلبيّة، وليس الأحكام الأخلاقيّة الإيجابيّة لقيم العقل. حتّى إنَّ المرشدين الأخلاقيين القدماء لم يتمكّنوا من وضع تعريف للأحكام الأخلاقيّة الإيجابيّة، كما عجز الهجّاؤون عن تعريف الأخلاق السلبية مع ما يتمتّعون به من عبقريّة، أو لنقل إنّهم لم يتمكّنوا، في الأقلّ، من وضع صيغة نظريّة أو منتظمة لها. في حقيقة الأمر، لست واثقاً بأنَّ من مهام الفيلسوف وضع مثل تلك النظريّة، ولا أظنّ أنّ للنظريّة أيَّ دور فيها. فالأدب أفضل مَن يقوم بهذا الأمر، وربّما لا يوجد سواه من يُحسن أداء هذا الدور، وهو ما لا يسلب منه القيم الإدراكيّة والمعرفة.

أمّا فيما يتعلّق بالنقطة الثانية، فالردّ أكثر تعقيداً. ثمّة كراهية للنبرة التعليميّة، بمقدار كراهية الأخلاق التي يفترض بها تعليمها. وتوجّه أصابع الاتهام إلى جميع من يتجاسرون على استخدام مصطلحات مثل "معيار norme"، أو "فضيلة"، أو "رذيلة" بأنّهم واعظون أخلاقيّون، أو يمارسون "العلاج الأخلاقيّ moraline"، أو مراقبون أو متزمّتون بطريقة مفتوحة إلى حدٍّ ما. ولاسيّما حين نستخدم نبرة الكاهن الأنجلو ساكسوني clergyman في العصر الفيكتوريّ، كما فعل كليفورد (على الرّغم من إدراجه للتهكّم في تعاليمه). من منّا يحبّ الهذر الوعظيّ؟ ومن هو، يا تُرى، ذلك الواعظ الفكريّ المهذار؟ هل يمكن الخضوع "للرعب الوعظيّ الأخلاقيّ"، بما في ذلك في ميدان المعرفة وأمور العقل؟ لقد أصبح هذا المأخذ على من يعطي دروساً في الأخلاق دارجاً بحيث يستحقّ عناء التوقُّف عنده، ولا سيّما أنّ عصرنا أصبح شديد التوجّه نحو الوعظ الأخلاقيّ، حتّى وإن بدا اهتمامه بهذا الأمر في المجال الفكريّ أقلّ منه في المجالات الأخرى. إنّنا لا نتسامح مع مَن يُسيء إلى الحيوانات ويلوّث البيئة، لكنّنا نترك

الحمقى والمشعوذين يحتلّون شاشاتنا. وتهمة الوعظ الأخلاقيّ، لا تشمل أمراً واحداً فقط، بل العديد من الأمور التي تختلف تبعاً لدرجة استعدادنا لرؤية الأخلاق في تلك الأمور. يمكن أن نرى في المشروع الذي ينطوي على صياغةِ أحكام أخلاقيّة فكريّة، مشروعاً للوعظ الأخلاقيّ، لأنّنا، بكلّ بساطة، لا نؤمن بوجود قيم أو معايير للفكر، أو العقل أو الاعتقاد، وأنّها عبارة عن أوهام فقط تهدف إلى خداعنا، ومنح من ينادي بها نوعاً من المزيّة أو الهيمنة. وهو الموقف الذي قلت إنّه مُبدِّد للوهم وتخييلي؛ وهو موقف دعاة المذهب الأنسالّي généalogiste الساعين إلى معرفة صاحب المصلحة في الوعظ الأخلاقيّ بطريقة عاديّة أو بطريقة عقليّة. تقوم مقدّمتهم المنطقيّة الأساسيّة على القول إنّ مصطلحات مثل "حقيقيّ"، و"مُسوِّغ"، و"معرفة" جوفاء تماماً، أو تخصّ أشكالاً اجتماعيّة وثقافيّة، وتتغيّر تبعاً للسياقات والأفراد. فإذا كانت هناك معارف بمقدار ما يوجد من ممارسات تستند إلى بعض الاعتقادات - مثل المعارف الطبيّة الشعبيّة أو التقنيات - إذاً هناك ما يوازيها من الفضائل والرذائل "الفكريّة"، وبمقدار ما يوجد من معارف، وفقاً لمقاييس التقييم المختلفة، ومن ثمّ هناك أشكال يكون المرء فيها صادقاً، أو شجاعاً، أو متواضعاً، أو صبوراً. وبالعودة إلى موضوع تطرَّق إليه بول فيرابيند P.Feyerabend وعاد إليه كثيرون منذ ذلك الوقت، لكن بقليل من الحماسة، يقول إنّ السحرة، ومُجبّري الكسور، والمنجّمين، أناس "فاضلون" من حيث طبيعة عملهم، كما هي حال علماء الفيزياء الكميّة quantiques في مجالهم(٥). ولا أحد يقول إنّهم أرذال، لأنّهم يقومون بعملهم على نحو جيّد إلى حدٍّ ما. هذا الموقف العَدَميُّ nihiliste يتوافق مع رفض هدف الاعتقاد: فالمهمّ ليس الحقيقيّ، بل المفيد وما تحبّذه عقولنا. منذ ما يزيد قليلاً عن القرن، أُطلق اسم "المثقّفين" على أولئك الذين يُفترض فيهم تمثيل العقل والمعرفة. أمّا اليوم فثمّة عدد لا بأس به من هؤلاء مستعدّون للقول بأنّ البراهين والأسباب ليست هي التي ينبغي أن يحسب لها حساب في عملهم، بل ما يعدّ "مفيداً من الناحية الوجوديّة"[I] وإذا كان هذا مفيداً لهم من الناحية الوجوديّة، تراهم لا يتردَّدون بالاستعانة صراحة بالعقل والبرهان، لكن من دون أن يصدّقوا منه كلمة واحدة. دعونا، مع جاك بوفرس J. Bouvresse نطلق اسم "الوقاحة

I. يقول ميشيل أونفراي M.Onfray: "أنا لا أفكر بلغة البرهان والحقيقة، بل بلغة الفاعلية الوجودية" وقد نشر المؤلف نفسه بعد سنوات عدة كتاباً بعنوان Rendre la raison populaire [جعل العقل شعبياً](١)

المعرفيّة" على مثل هذا الموقف: أي الموقف القائل إنّ "البحث عن الحقيقة ليس مشروعاً يستحقّ الاهتمام في حدّ ذاته، وأنه أهمُّ من البحث في أيّ شيء آخر، ولا سيّما الحظوة والشهرة والنجاح والنفوذ، أو حتّى المال[٧]" من اليسير هنا تخيّل الترابط بين هذه الأمور: إن كانت القيم المعرفيّة مجرّد أوهام، فلا يمكن تشجيعها، لأنّها تخفي رغبات، ليس لها أيّ علاقة باستهداف الحقيقيّ أو البرهان، لكنّها تخدم استراتيجيّات لها علاقة بالنفوذ. ومقاومة هذه الاستراتيجيّات يعني رفض خطاب الوعظ الأخلاقيّ الذي يتقنّع بها.

ثمَّة صيغة أكثر نعومة، أو أكثر انكماشاً déflationniste للفكرة نفسها، يقولها أولئك الدّاعون إلى وجوب التفريق بين العمل الجيّد والعمل السيّئ في عالم العقل والمعرفة، لكنَّهم يرفضون الاستعانة بمعايير وقيم مقابلة لها. بحسب هذا التصوّر، تصبح الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة مجرّد إنجاز المرء عمله، وإنجاز ما يجب إنجازه في مجاله، كالحرفيّ الذي يحسن عمله، ونفعل ما يجب فعله لننعم بصحَّة جيّدة. وليس ثمَّة ما يمكن أن يُقال أكثر من التذكير بما يعرفه الناس جميعهم: حول ما يعنيه تأليف كتاب جيّد، كالبحث المنهجيّ enquête وصحّة المصادر، وما إلى ذلك. وهو ما نفعله على نحو جيّد إلى حدٍّ ما. لماذا تُفرض معايير عامّة وقواعد في الوقت الذي ينبغي فيه أن تخيّم عبادة الإبداع (التي لا تخضع لأيّ قاعدة، كما يقال؟) إذا كانت هناك أحكام أخلاقيّة فكريّة، إنّما هي فقط نمط من أنماط الصحَّة الفكريَّة، وفي أحسن الأحوال فنّ حسن العيش، أو آداب السلوك في هذه المجالات. هذه الـ"يجب" التي نحن بصددها وظيفيّة محضة: فإذا كان ثمَّة أشياء يجب علينا الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بها، وطرائق تفكير لا يجب علينا اعتمادها، فليس هذا المعنى مختلف عن المعنى الذي يرمي إليه الطبيب حينما يقول لك لا بدَّ أن تتحسَّن صحّتك إذا تمرَّنت [مارست الرياضة]. هذا التصوّر قريب جدّاً من تصوّر الفلاسفة، مثل فيتجنشتاين وغيره، الذين يمارسون نمطاً من العلاج، ويوصون بالاعتناء بصحَّة الفكر إذا واجهوا خللاً في العقل، أو كتصوّر أتباع مذهب "الأحكام الأخلاقيّة الدنيا" الذين يتوقّفون عند حدود التسبّب بأقلّ ما يمكن من الأذى للآخرين[٨].

من منّا لا يريد أن يكون في صحّة جيّدة، ويقوم بمهنته خير قيام؟ إنَّما، حتّى إن كان هذا التصوّر الصحيّ hygiéniste لا يعني سوى ممارسة فنّ حُسن العمل، فلا يمكن أن يكون التصوّر المناسب. فبالإضافة إلى وجود طرائق واضحة لفهم معنى أن يقوم المرء بعمله على نحو

جيّد (بعضهم يعدّ نفسه بمنزلة نصير للعقل، وآخرون يريدون التمرّد عليه)، لا بدَّ أن يكون هذا التصوّر خصوصيّاً particulariste: فكلّ مجال من مجالات المعرفة والتقنيات، وصولاً إلى الآداب والفنون المرئيّة، يتعلّق بنمط عمله، ومن ثمّ بالعمل الجيّد أو بالعمل السيّئ. هذا التصوّر ليس في حدّ ذاته غريباً عن نوع القراءة الأرسطيّة، التي تقول إنّ الاستعداد رهنٌ بفضيلته أو بمهارته. كما يتمسّك غالباً بنوع من التعدّديّة في الأحكام الأخلاقيَّة: حيث توجد منافع biens بمقدار ما يوجد من نشاطات وقدرات. no body's perfect [لا أحد كاملاً]، وكلّ فاضلٌ إلى حدٍّ ما في جنسه، وبحسب قدراته. إنّها، بالإضافة إلى كون هذه الصيغة الديمقراطيّة للأرسطيّة قليلاً ما تتوافق مع الأصل، فلا يمكن، بحسب هذا التصوّر التخصيصيّ، وجود أحكام أخلاقيّة للاعتقاد بالمعنى الذي اعتمدته هنا، لأنّ الأحكام الأخلاقيّة للاعتقاد تعميميّة تماماً: إذ إنَّ معاييرها وأسبابها تتناول الاعتقاد على نحو عامّ بمعزل عن المجالات والمضامين الخاصّة. وقد سعيتُ إلى توضيح أنّ المعايير المكوّنة للاعتقاد هي معايير معرفيّة. لهذا، حدَّدت قولي بأنّ المعايير البدهيّة évidentialiste تنطبق على الاعتقاد العاديّ كما تنطبق على الاعتقاد الدينيّ. وإذا كانت الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة التنظيميّة régulatives تستند إلى فكرة الفائدة المعرفيّة، فليس مثل هذه الفائدة كثير: إنّها الحقيقة والمعرفة بوصفهما فائدتين موضوعيتين تتوجّه إليهما فضائل البحث المنهجيّ ورذائله. إنّ قسماً كبيراً من الاحتجاج على الوعظ الأخلاقيّ ناشئ عن رفض وجود معايير مكوّنة للاعتقاد والمعرفة وقيم خاصّة بهما، بذريعةٍ نسبيّةٍ وسياقيّة contextualisme ضمنيتين أو صريحتين.

غالباً ما يُصاغ الاعتراض على الوعظ الأخلاقيّ، خشية تمدّد الأحكام الأخلاقيّة إلى المجال الإدراكيّ. إلّا أنّه في حقيقة الأمر، يستند إلى نوع المأخذ نفسه الذي أخذه الذرائعيّون، أوّلهم جيمس، على كليفورد. لنقبل إذاً- إلّا إذا أردنا الاحتفاء بتعدّديّة مفيدة- مثلاً، وفق طريقة المتفائلين Pangloss الذين يرون أنّ الأمور تسير على ما يرام في ثقافتنا الرقميّة cyberculture المعاصرة - بوجود أشياء، في المجال الفكريّ، ومنتجات للعقل تسير على نحو جيّد، وأخرى تسير على نحو سيّئ، أو أقلّ جودة، أو حتّى بنحو بالغ السوء. ما يرفضه مستنكرو الوعظ الأخلاقيّ في المجال الفكريّ، هي الانتقادات الموجّهة إلى تلك الاختلالات باسم ماهيّات فارغة - قيم (خير، شرّ) أو معايير (العدالة، الجور، الحقّ، الفرض، الحظر، الإجازة) - وامتداد

قيم الحياة العمليّة إلى قيم الروح. هذا الاعتراض يرتكب المغالطة paralogisme نفسها التي يرتكبها مُستنكروها؛ فهي تقول إنّنا نمارس الوعظ الأخلاقيَّ في مجال العلم، ونرفضه في المجالات الفكريّة والمعرفيّة والإدراكيّة، بالمعنى الذي يقصده كليفورد تحديداً: بتشبيهه الضمنيّ للمجال المعرفيّ بالمجال الأخلاقيّ. وهو بالتحديد ما تحاول أحكام أخلاقيّات الاعتقاد والفضائل الفكريّة تحاشيه بالمعنى الذي أتصوّره لها. القيم والمعايير المعرفيّة ليست قيماً عمليّة أو اجتماعيّة، أو أخلاقيّة بمعنى ممارسة الحياة؛ إنّها خاصّة بمجال العقل؛ لكن هذا لا يعني أنّها منفصلة كليّاً عن العالم العمليّ، كما لو لم تكن تصلح إلّا لطوائف الرهبان القابعين في أديرتهم الإدراكيّة- أشبه قليلاً بالجامعات في تصوّرها التقليديّ، التي استخدمت كبدائل دنيويّة عن الأديرة -، لكن امتداد ما هو عمليّ على النظريّ، لا يصحّ إلّا في بعض الحدود. حاولت أن أرسمها برفض المحاولات الذرائعيّة والذرائعيّة الجديدة، التي تنظر في المعرفة والحقيقة فقط تبعاً لآثارها العمليّة. ليست هذه الآثار غير موجودة، أو أنّ نجاح الاعتقادات مقياس موثوق كاف لحقيقتها، لكنّها ليست الوحيدة، ولا تلك التي تحدّد مفهومها.

خلف تهمة الوعظ الأخلاقيّ أيضاً، موضوعٌ شائع يقول إنّ الواعظ الأخلاقيَّ ليس من يأتي ليذكّرنا بقواعد ومبادئ يعرفها جميع الناس، ولا حاجة للتذكير بها طالما أنّها بديهية، بل من يمارس الوعظ بدافع مختلف: فهو حينما ينادي بالفضيلة يأمل في إخفاء ما يعاني من أسى (كخوفه ألّا يكون مخدوعاً، كما يقول جيمس)، ولا سيّما خوفه ألّا يكون هو نفسه فاضلاً. قصارى القول، إنّه منافق وملعون ينتمي إلى الدائرة الثامنة من جحيم دانتي(٩). الأدب يزخر بحالات من هذا النوع مثل تارتوف Tartuff، وألسست Alceste أولهم[I] وقد برع نيتشه في وصف هذه الظاهرة في تحليله للضغينة: أنا جيّد، إذاً أنت سيّء، وأنت سيّء إذاً أنا جيّد؛ وبالنظر إلى الحالة التي تهمّنا، نقول: أنا ذكيّ، إذاً أنت غبيّ. إلّا أنَّ أفضل مصطلح ينطبق على الموقف الوعظيّ الأخلاقيّ، سواء في المجال العمليّ أم في المجال المعرفيّ، هو الفرّيسيّة [التظاهر بالتقوى pharisianisme]: فالفرّيسيّ ليس مَن يعظ بالخير والواجب في الموضع غير

I. في مجال الروح هذا، تعدّ شخصية كاسوبون Casaubon، في رواية جورج إليوت Middlmarch مثالاً كاملاً. فهو يسعى إلى وضع مفتاح لجميع الأساطير، وينتهي الأمر به إلى بؤس الضغينة. وعلى الرغم من سماته البريطانية التقليدية، يذكر بعدد من المثقفين الفرنسيين المعاصرين. بمعنى أنه شخصية عامة.

الضروريّ للوعظ بهذا فقط، بل بنحو خاصّ، هو من يرغب في تحقيق الخير وأداء الواجب **بوصفهما خيراً وواجباً**. وقد أجاد شيلر Scheler في تحليل هذا النوع من المواقف وما فيه من عدم الصواب - بالمعنى المُعتمد هنا، وليس بمعنى "التصحيح أو التصويب السياسيّ" المعاصر - والعشوائية إزاء القيم على الرّغم من كونه هو نفسه يريد شدَّ انتباهنا نحوها(١٠). نريد أن **نكون متسامحين**، والقول إنّنا كذلك، من دون أن نكون متسامحين، إذا كان جلّ ما نريده **هو أن نكون صادقين فكريّاً**. لا يمكن أن يكون المرء ذكياً، وبارعاً، وصاحب فكر منفتح وشجاعاً، ومُصدّقاً لقيم الروح، إذا كان كلّ ما يريده هو أن **يكون مُصدّقاً لقيم الروح**، أي التظاهر بأنه كذلك بنظره وبنظر الآخرين.

هذه صيغة من المشكلة التي طالما اعترضتني هنا، أي مشكلة نمط السببين، الصائب والخائب: فالفرّيسيّ (المتظاهر بالتقوى) هو من فهم المعايير، وشروط التصويب، والأسباب الموجبة للمواقف، والمشاعر، والرغبات، ويملكها ليس لأنّها موجودة فيه، أو لأنّه توصّل إليها، بل **لأنها مواقف مرغوبة، أو تُفصح عن قيم وواجبات يحترمها**؛ من ثمَّ فإنَّ ما يحرّكه هو اهتمامٌ من الدرجة الثانية بما هو جيّد، واحترامٌ لما هو عادل وواجب. يُذكّرنا هذا التمييز حتماً بذلك الذي وضعه كانط بين التصرُّف **بدافع الواجب و التصرف بمقتضى الواجب**. إلّا أنَّه تمييز أكثر عموميّة لأنَّه يغطّي مجمل المواقف، ويعدُّ أساس جميع الرذائل الفكريَّة التي درسناها هنا. كانط نفسه، لم يكن لديه كثير من التعاطف مع من يمتهنون الفضيلة، إذ يقول "إنّ تبجُّح الطُهريّ puriste، وتقشّف الناسك، المفتقرَين إلى أيِّ نوع من حسن الحياة الاجتماعيّة، ليس سوى تشويه للفضيلة[I](١١)". إذا كانت الفرّيسية pharisianisme*، والطهرانية puritanisme• نمطين من الوعظ الأخلاقيّ، فعندئذٍ تبرز أهميّة تهمة الوعظ الأخلاقيّ. إنَّها، لماذا تطبّق هذه التهمة على الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة كما قدّمناها في هذا الكتاب؟ الموقف الذي حاولت توضيحه يشترك مع موقف كليفورد في استناده إلى البداهية évidentialisme؛ حيث يستنتج كليفورد من بداهيته تصريحاً طهرانيّاً: فهو يودّ القول إنّ احترام القيم والمعايير الإدراكيّة، ولا سيّما البرهان والحقيقة، سبب يجعل

I. يلمّح كانط، مثل مارمونتيل Marmontel هنا إلى روسو "ديوجين البارع"، الذي كان يفضل الحياة الاجتماعية على عبادة الفضيلة.

منك إنساناً جيّداً من الناحية الأخلاقيّة؛ لكن هذا لا يقتضي ذاك، ولا ينجم عنه أن تكون البداهية أطروحة أخلاقية، ولا تفضي التوصية بها إلى نمط من الوعظ الأخلاقيّ. ولا يعدُّ قولنا بعدم وجود برهان على العلاقة بين التلقيح vaccination والتوَحُّد autisme، أو إنَّ جميع المعطيات تبيّن وجود احترار مناخيّ، نوعاً من الوعظ الأخلاقيّ. يمكننا أن نؤكّد، كما أكّد المتبجِّحون cyniques المعرفيّون، ورُهابيّو الحقيقة vériphobe، أنّ اعتقاداتنا، بما فيها الاعتقادات العلميّة، ليست ملزمة بحكم الحقيقة والبرهان. وفي المقابل، يمكننا قول العكس، كما يقول البداهيّون. إنّما، هذا لا يجعل منك واعظاً أخلاقياً. فقد تحدونا الإرادة بأن نكون واضحين وعقلانيين من دون السعي إلى أن نكون جيّدين أو نؤمن بالوضوح سبيلاً للجودة. مرَّة أخرى نقول: إنَّ المغالطة الواردة أعلاه، تنطوي على خلط التأكيد على وجود معياريّة معرفيّة بالموقف الأخلاقيّ[1]

تستند الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة تماماً إلى التمييز، الذي يجهله الفرّيسيّ (المتظاهر بالتقوى) بين رغبة المنفعة bien، ورغبة المنفعة لأنّها جيّدة، أو بين احترام المعايير، واحترام المعايير بوصفها معايير. هذان حتماً هما الموقفان اللذان يجعلان منك إنساناً جيّداً من الناحية الفكريّة، والاثنان الآخران يجعلان منك **الأب فضيلة** [أي معلّماً للفضيلة] وواعظاً أخلاقيّاً.

ثمَّة، في الحقيقة، علاقة وثيقة بين تهمة الوعظ الأخلاقيّ في المجال الإدراكيّ، ونوع من تصوّر للقيم والمعايير. إذا نظرنا إلى المعايير بوصفها تعبيراً عن مشاعرنا أو مواقفنا النفسيّة، كما يفعل أصحاب المواقف الذاتيّة أو التعبيريّة، أو بوصفها معايير اجتماعيّة على نحو أساس، كما يفعل علماء الاجتماع البنائيّون •constructivistes، فلا مندوحة من عدِّ هذه القيم اتفاقية conventionnelle، ومحدّدة تاريخياً، طُرحت باسم قيم اجتماعيّة أخرى انطلاقاً من تصوّر الخير الأخلاقيّ والمعرفيّ والمحدّد تاريخياً. وقد سبق لي ذكر أطروحة لوسيان فيفر L.Fèbvre حول مفهوم الاعتقاد لدى رابليه Rabelais... فقد قال هذا المؤرّخ إنّنا لا نستطيع فهم تصوّرات رابليه إذا قرأناها بمقولات أيّامنا هذه ("مُلحد"، "كافر"). وأكّد فيفر في خاتمته أنّ رابليه ومعاصريه لم يكونوا يطبّقون المعايير التي نعتمدها اليوم على الاعتقادات الدينيّة:

---

1. لم يعش جوليان بيندا J.Binda الذي تعرَّض طيلة حياته للاتهامات بالوعظ الأخلاقي، ما يكفي ليقول إن الفصل بين الحقيقيّ والخطأ هو "منظومة استبعاد"[١٢]

امتلاك الأسباب والبراهين التاريخيّة والعلميّة والميتافيزيقيّة. "كان الناس آنذاك يفتقرون إلى معنى الاستحالة[١٣]" لو قبلنا بصحّة هذا الكلام، فهل يعني أن يتغاضى المؤرّخ نفسه عن المقاييس التي تُنسب هذه الاعتقادات بموجبها أو يرفضها؟ هل عليه أن يفترضها مسبقاً، وأن يكون قادراً على تمييز مواقف من شأنها أن تستجيب أو لا تستجيب إلى هذه المقاييس، لدى أهل عصر سابق من أجل إنفاذها على الأقلّ؟ وكيف يفصل بين ما يفكّر فيه الأفراد، وما تفكّر فيه المؤسّسات التي ينتمي إليها؟ تسعى النسبيّة الراديكاليّة إلى ألّا تكون المعايير المعرفيّة سوى داخليّة في ثقافة ما. إنّما، سواء أرادها صاحب التوجّه النسبويّ أم لا، فإنّ وجهة النظر الخارجيّة تفرض نفسها من الناحية المنهجيّة، على التاريخ الفكريّ[I] وهذا يعني أنّ على صاحب التوجّه النسبويّ أن يكون قادراً على تمييز الدعوات إلى الأخلاق - أو للدين - في عصر ما عن الأطروحات الخاصّة بالأحكام الأخلاقيّة الفكريّة sub specie normativitae ("فيما يخصّ عالم المعايير").

التهمة الأخيرة بالوعظ الأخلاقيّ، هي الأكثر رهبةً، لأنّ مصدرها تلك الجماعة نفسها التي تتبنّى أحكاماً أخلاقيّة فكريّة قائمة على الفضائل. إنّها جماعة ارتكاب خطيئة الزهوّ، واحتقار من نحكم عليهم من فوق مرقابنا بأنّهم حمقى، لامبالون، فضوليّون، جَهَلة، وما إلى ذلك. إنّها أشبه بذلك الأسد superba الذي لقيه دانتي عند تخوم الجحيم ("برأسه المرتفع، والمفعم بجوع هائج"). يقال لمن ينوي الحديث عن غباء أقرانه وبلاهتهم: من أنتَ حتّى تسمح لنفسك بالحكم عليهم؟ لهذه الرذيلة أسماء عدّة، وأكثر من وجه: كالازدراء، الغطرسة، التشبّث بالرأي pertinancia، التعالي، عدم التواضع، السخرية المُهينة، الزهوّ، التحقير، حبّ الذات، إلخ. وبمفرداتنا المعاصرة نسمّيها: نخبويّة وغطرسة. وقد أشار كانط في كتابه **دروس في الأحكام الأخلاقيّة**، إلى التعالي أو الازدراء ("Hochmut") والغطرسة ("Stolz")[١٥]، وأشار إلى أنّ التعالي شعورٌ بالتفوّق إزاء الآخرين، في حين لا تتطلّبُ الغطرسة المقارنة، وتنطوي على الادّعاء بتفوّقٍ لا نملكهُ.

I. بذل أنطوان ليلتي A.Lilti، في قراءة مستنيرة لكتاب فيفر، جهداً محموداً ليميّز نسبية سياقية جذرية بحيث يمكننا إخراج كتاب فيفر من الضرورة الخاصة بالتاريخ الفكريّ، ومواجهة تقاليد البحث، وأنماط القراءة التي يجب أن نكون إزاءها قادرين على تحديد موقعنا. لكنه لا يقول لنا ما إذا كانت هذه المهمّة تقتضي نسبية محسومة أو إنها دقيقة فقط[١٤]

تقليديّاً، يعدّ كلٌّ من الازدراء والتكبّر والغطرسة رذائل تقابلها فضائل التواضع، وبخس الذات قدرها الفكريّ، وهي سمات أساسيّة للأخلاق المسيحيّة. وفضيلة الإذعان humilité الفكريّ، مثلها مثل تلك الرذائل، مثقلة بالدلالات؛ وتشكّل جزءاً أساسيّاً من نظريّة الفضائل الفكريّة[1] ومن دون التفصيل في الحديث عن الإذعان هنا، يمكن تصوّره بثلاث طرائق على الأقلّ، إذا نظرنا إليه، كما فعلت حتّى الآن، بوصفه سمة شخصيّة، مثله مثل الرذائل المرتبطة به.

بالمعنى الأوّل، الذي يمكن أن نسمّيه بخس القدر sous-estime، فإنّ الإذعان الفكريَّ يعني استعداد المرء لبخس قدراته وقواه الفكريّة حقّها، وعدّها دائماً أقلّ شأناً من قدرات الآخرين، إمَّا بتجاهلها، وإمَّا تمنّي اعتماد هذا الموقف إراديّاً. وهذا يُفضي، بنحو خاصّ، حينما تختلف أحكامنا عن أحكام الآخرين، أو حينما نكون على خلاف معهم، إلى موافقته الرأي، في الأقل، للوهلة الأولى.

وبمعنى ثانٍ، يمكن تسميته معنى انفتاح الذهن؛ إذ إنَّ بخس النفس قدرها الفكريّ مجرّد عدم مقارنة الذات بالآخرين من الناحية الفكريّة، خيراً أم شرّاً، واتّخاذ موقف منفتح على آرائهم، بمعزل عن أيّ تقييم لمكانتهم مقارنة بنا. فإن كانوا مختلفين معنا، فإنّ استصغار الذات ينطوي على عدِّ آرائهم بوصفها للوهلة الأولى جيّدة كآرائنا.

وبمعنى ثالث، يمكن تسميته بصواب الذات، فإنَّ استصغار الذات الفكريّ ينطوي على استعداد المرء لتكوين قناعات مناسبة لمكانة أحكامه. فمن لديه هذا الاستعداد، واكتشف خلافاً بينه والآخرين، تراه يميل إلى التمسّك بحكمه الخاصّ، إذا كان صحيحاً.

من يستصغر قدراته وقواه الفكريّة، لا يحكم ولا يستخدم إدراكه كما ينبغي. بل من يصدر أحكاماً صحيحة، ويرى أنّ عليه التمسّك بها، يميل إلى التشبّث برأيه dogmatique [التزمت]، ويعوزه الانفتاح الذهنيّ. في المقابل، قد يبدو منفتحُ الذهن عاجزاً عن الحكم على قدراته على نحو صائب، ويعبّر عن ضعف. وإذا أساء الحكم على قدراته، وأخطأ في تقدير أنّها أفضل مما هي عليه، قد يبدو أيضاً متغطرساً وغير متواضع. وبحسب التصوّر المسيحيّ المعتاد، فإنّ

---

1. ثمّة أدبيات واسعة، كلاسيكية أو حديثة، ناقشت هذا الموضوع[١٦] ومن المهمّ أن تكون مختلف تصوّرات استصغار الذات الفكريّ موازية لتلك التي نجدها في تحليلات إبيستيمولوجيا الخلاف.

استصغار الذات humilité الفكريّ يعني عدم الغطرسة الفكريّة: من يرتكب الخطيئة الأولى، يحسب نفسه قادراً على الحكم على الأشياء بأفضل مما يحكم به الله. إنّما، ماذا لو لم يحكم الإنسان كما ينبغي، واستخدم إدراكه جيّداً، وأحسن استخدام السلطات التي مَنَّ الله بها عليه(١٧)؟ بحسب التصوّر الإنسانويّ المعاصر، ينطوي استصغار الذات الفكريّ على الظنّ بعدم القدرة على الحكم من أيّ كان. إنّه ما يعبّر عنه كانط بقوله إنّ الازدراء ينتهك حقّ الفرد في الاحترام والتقدير، ومن ثمَّ فهو يعدّ الأشخاص الذين يحكم عليهم عاجزين عن التطوّر: فالتشهير بأخطاء الآخرين باتّهامهم بالغباء، يعبّر عن نقصٍ في الاحترام المطلوب في الاستخدام المنطقيّ للعقل، وبهذا المعنى نفسه، يحقّ لأولئك الأرذال نيل احترامنا من الناحية الفكريّة(١٨).

كما ليس من الواضح أيضاً أن يعدّ استصغار الذات بأنماطه المتنوّعة هذه بمنزلة فضيلة. وقد يبدو كثيرٌ من أنماطه أنواعاً من التكبُّر أو الجُبن. حتّى الكريم لدى أرسطو، السخيّ بثقته بالآخرين، يمكن أن يبدو متغطرساً ومُدّعياً: ينتفخ السيّد بيريشون Perrichon* ارتياحاً لإنقاذه صهره المستقبليّ، وله ما يضاهيه في مجال العقل، مثلاً حينما يتكرّم أحد المؤلّفين بالاستشهاد باسم أحد زملائه مع أنّه لا يكنُّ له سوى القليل من الاحترام. يلاحظ سويفت في كون المرء زهوقاً vain علامة على استصغار الذات وليس على التكبُّر، لأنّ "الزهوقين يرتاحون بالحديث عن التشريفات التي يحظون بها، [...] ومن هنا يعترفون بوضوح أنّ هذه التشريفات كانت أكثر ممّا يستحقونه(١٩)" مثل هذه التحوّلات في المنظور، تحدث أيضاً في أعلى مجالات العقل، إذا تعلّق الأمر بقدراتنا على المعرفة. حينما يقول باسكال في أحد نصوصه الشهيرة إنّ "آخر مسعى للعقل هو الاعتراف بوجود عدد لامتناهٍ من الأشياء التي تتجاوزه، [ويكون] ضعيفاً إذا لم يصل إلى معرفة ذلك(٢٠)"، فهو بهذا يطلب إلى العقل، في آنٍ معاً، أن يكون مُستصغِراً لذاته، وألّا يتجاوز حدود ما يمكنه معرفته، بمعنى أن يكون قادراً على تقييم حالاتِ ضعفهِ وقوّته على وجه صحيح.

لا يمكن استخلاص تصوّرٍ واحد وواضح حول استصغار الذات والغطرسة الفكريَّة، إذا لم نتوافر على نظريَّة عامَّة حول ما يجعل الموقف والسلوك فضيلة أو رذيلة. وهنا اقترحتُ واحدة تقول إنّ الفضيلة إحساسٌ بالقيم الفكريّة، وعلى نحو أساسيّ قيم الحقيقة والمعرفة والسبب، إضافة إلى احترام المعايير التي تحكمها؛ هذا الإحساس وذاك الاحترام يرتبطان أوّلاً بمواقفنا،

وبما يجعلها صائبة أو مناسبة. أكثر تصوّر لاستصغار الذات الفكريّ الأكثر توافقاً مع هذا التعريف، هو التعريف الثالث، أي تعريف صواب العقل. ففي أكثر صيغه طبيعيّة، هو القدرة التي تتوافر لدى الفاعل على التفكير في أحكامه وقدراته على تكوينها، والحفاظ عليها ومراجعتها إذا لزم الأمر، وهو ما يفترض أن يتمكّن هذا الفاعل من تكوين مواقف على مواقف، واعتقادات من المرتبة الثانية على اعتقادات من المرتبة الأولى. الإذعان الفكريّ الحقيقيّ[I] هو أن يكوّن هذا الفاعل قناعاته على نحو صائب، وأن يعي ما هو مطلوب للقيام بذلك، لكن أيضاً أن يكون قادراً على رؤية حدوده الخاصّة به، أي أن يفكِّر بصوابيَّة. الفرد المتغطرس فكريّاً هو مَن لا تلتقي أحكامهُ من المرتبة الثانية مع أحكامه من المرتبة الأولى، ولا يتوافر على المواقف الملائمة. فمثلاً، الأبله المدّعي vaniteux، الواثق بنفسه، هو من يقيّم ذكاءه بأكثر ممَّا يستحقّ: الفضوليُّ الفارغ هو مَن يستسلم على نحو سلبيّ إلى فضوله. الازدراء الدائم لقيم العقل والحقيقيّ يعدُّ بمنزلة العلامة الحقيقيّة على الرذيلة الفكريّة، لأنّ من يتجلّى فيهم لا يطابقون مواقفهم من المعرفة، مع هذه المعرفة نفسها. التفكير، الاعتقاد، الحكم، المحاكمة العقليّة الصحيحة، امتلاك السبب الموجب حول ماهية التفكير، الاعتقاد والحكم، إذ تعدّ المحاكمة العقليّة، بهذا المعنى، علامة على استصغار الذات، ومحكَّ الأحكام الأخلاقيّة الفكريّة.

مع ذلك، يمكننا وضع اعتراضين على هذا التصوّر لأحكام الأخلاقيّة الفكريّة بوصفها إحكاماً للعقل؛ الأوّل، يتعلّق بالطابع الاستبطانيّ (الانعكاسيّ) لوعينا المفترض بمواقفنا الخاصّة وحدودها: إن كنّا واعين بحدودنا، وكذلك بقدراتنا، أفلا يفترض هذا نوعاً من الغطرسة؟ فنحن نقول غالباً عن أناس نرى أنّهم أذكياء، إنَّهم يعرفون كيف يكونون كذلك؛ ومنهم شرلوك هولمز:

> عزيزي واتسون، لا يمكن أن أتفق مع من يضعون التواضع في مرتبة الفضائل. فعالم المنطق يرى أنّه ينبغي أن تكون الأشياء مرئيّة تماماً كما ينبغي أن تكون عليه، وبخسُ النفس قدرها يعني عدم الوفاء للحقيقة وأشبه بمبالغةِ المرء في قدراته[٢٢].

I. أعتقد أن هذا الموقف ينجم عن تمييز سوسا Sosa بين المعرفة الحيوانية والمعرفة الانعكاسية [الاستبطانية]، وبين الاستعدادات الموثوقة وفضائل البحث المنهجيّ enquête الذي استلهمتُ منه الشيء الكثير (تقرأ ص. ٣٢٣). وهو موقف هازليت Hazlett، الذي صاغه في إطار الاختلاف المعرفي[٢١]

وهذا أكمل تعبير لتصوّر استصغار النفس بوصفه إحكاماً للعقل. إنّما، أليس هولمز نفسه متغطرساً، بحسب اعترافه؟ وقد وضعت جوليا درايفر J.Driver، في تعليقها على هذا التصريح، التواضع في عداد "فضائل الجهل"، بقولها: كي يكون المرء متواضعاً، يجب أن يكون جاهلاً بأنه كذلك، وكي يكون ذكيّاً يُفَضَّل ألّا يعرف ذلك كثيراً. أليست هذه رذيلة الفرّيسي (المتظاهر بالتقوى) الذي يرغب في الخير لأنّه الخير - هنا، هل صواب الحكم لأنه صواب الحكم؟ الجواب، هو أنّ هذا الوعي بقيمته ليس فيه من الغطرسة ولا عدم التواضع شيء إذا لم يكن هدفه أن يكون غير متواضع أو متغطرس، بل مجرّد تصوّر صائب لقدراته. هنا لا يوجد أيّ موقف متكبّر.

الاعتراض الثاني الذي يمكن توجيهه إلى الإذعان بوصفه إحكاماً justesse هو تشجيعه للتزمُّت، ولنوع من ضيق الأفق: إذا كان لديَّ تصوّر صحيح عن قدراتي الفكريّة، وأرى أنّها جيّدة إجمالاً، أي أعلى من قدرات أقراني، فلِمَ أهتمُّ بآرائهم واعتراضاتهم المحتملة؟ الناس الواثقون بأنفسهم لا يُطاقون. ويبدو أنّ أولئك المتزمّتين يحوّلون هذه الثقة إلى رذيلة. المشكلة هي أنّه يبدو من الصعب النجاة من التزمّت في كلّ الأحوال. قدّم كريبكه Kripke مفارقة paradoxe للتزمّت الموروث عن الشكّيين القدماء، تقول: إذا كنّا نعرف شيئاً بالفعل، فإنّ أيّ برهان معاكس مُستَبعَد، وأيّ برهان إضافيّ لا يضيف شيئاً إلى المعرفة الأوليّة، وفي النتيجة علينا أن نوصد ذهننا في وجه أيِّ برهان جديد[٢٣]. ويمكن أن نشتقّ من هذه المفارقة مفارقة موازية حول الحماقة bêtise: إذا كنتَ أحمق، فستعجز عن فهم عدم قدرتك على أن تكون كذلك، وكلّ محاولة للتوقّف عن أن تكون كذلك مصيرها الفشل. مشكلة هذه المحاكمات العقليّة، طالما أنّها تتعلّق بالإذعان أو غياب الإذعان، هي، بحسب تعريفيهما بوصفهما إحكاماً أو عدم إحكام للعقل، تقوم على أنّ الحماقة ليست سمة لحالات معرفتنا أو عدم معرفتنا، بل واحدة من سمات قدراتنا على المعرفة أو على عدم المعرفة، وهي كذلك سمة خاصّة بتصوّرنا لهذه القدرات. ليس ثمَّة أيّ تزمّت، إذا قيّمنا هذه القدرات تقييماً صحيحاً، وتخيّلنا أننا نفتقدها، ويمكن أن تكون بعض حالات التزمّت وانغلاق الذهن أشياء جيّدة، إذا أردنا مثلاً تأكيد نظريّة معيّنة ضدّ اعتراضات قويّة، لكن ينقصها الإقناع الكافي.

من ثَمَّ، فإنَّ الردَّ على تهمة الغطرسة الوعظيّة، هو أنَّ الغطرسة، إذا فُهمت جيّداً، ليست سوى نتيجة طبيعية لتصوّرٍ معيّن للفضيلة بوصفها قابليّة اتّخاذ المرء موقفاً صائباً في اعتقاداته وأحكامه. هذا التصوّر للفضيلة والرذيلة الفكريتين يختلف تماماً عن التصوّر الذي يعبّر عنه القول السائر لهوراس Horace: ("تواضع الحال من ذهب Aurea mediocritas"). وهذا ليس مدحاً لتواضع الحال، بل للاعتدال. وهذا هو الشعور نفسه، كما يشير موزيل Musil في كتابه **حول الحماقة**، الذي نعبّر عنه بقولنا: "لستُ أكثر حماقةً من الآخرين، إنّما بين بين" وهذا هو التصوّر الديمقراطيّ للحماقة، الذي عمدت إلى تحليله سابقاً بوصفه ناجماً عن النظرية الفكرية intellectualiste للعقلانيّة: كلٌّ منّا أحمق بمقدار: (" stupid is as stupid as stupid does، لكلّ من الحماقة نصيب"). فمَن يقُل لنا إنّه أقلّ حماقةً من الآخرين، أو إنَّ الحماقة رذيلة فكريّة لها علاقة بالشرّ في أمور العقل les choses de l'esprit، فهو يصدم عقلنا الديمقراطيّ، ولا بدَّ أن يكون متهكّماً، متكبّراً. إنّما، إذا رفضنا هذا التصوّر "الوسطيّ" للحماقة، واعتمدنا تصوّراً غير فكريّ non- intellectualiste اعتمدتهُ شخصياً، يقول إنَّ الطبيعة الحقيقيّة للحماقة هي البلاهة، وازدراء لقيم العقل، ألا نُخاطر أيضاً في الظهور بمظهر المُتعالي والأرستقراطيّ؟

هنا أيضاً يرتبط الردّ بتصوّرنا لأسباب الحكم الذي يمكن أن نُصدره على أولئك الذين يتحدّثون عن الرذيلة في مجال العقل. ثمَّة أسباب سيّئة تدفع المرء إلى الازدراء، كشعوره الداخليّ بالتفوّق، ورغبته في الإحساس بأنّه مُحصَّن ضدَّ الرذائل التي ننسبها إلى الآخرين، أو النفاق، أي الخشية بألّا يكون محصّناً؛ كلّ هذه الأسباب تقوده في هذه الحالة أو تلك إلى اتّخاذ هيئة المتعالي méprisant. إنّما، إذا كان الازدراء يقوم على أسباب موجبة؛ وإذا كان، في بعض الظروف، انفعالاً أو شعوراً صائباً، فلماذا يكون رذيلة؟ ولماذا يكون الازدراء خالصاً من أيّ شائبة؟ الازدراء يمكن أن يتعايش مع الاستصغار الحقيقيّ للنفس.

أفضل وسيلة لمعرفة مقدار ما تحتاجه أحكامنا من الصرامة في هذه المجالات، هي الاهتمام بالهجاء في الأدب. فهو منذ الأصل، جنس "يعظ بالأخلاق moralisant" يقوم على قيم ومعايير يرى الهجّاء أنّها مُنتَهَكة. وربّما عُدَّ الهِجاء ضارّاً ومتكبّراً[٢٤]. لقد رأى معاصرو سويفت Swift مثلاً، الذي تتضمّن أعماله كلّها تقريباً الهجاء، أنّه متغطرس ومتعالٍ. وكما قال

صامويل جونسون S.Johnson: "يبدو أنّه قضى حياته في التأفّف والغضب من إهمال تكبّره، والتأمّل في رغباتٍ لم تتحقّق. إنَّه مشاكس وجلِف، ومتغطرس وماكر، ولا يتحدَّث عن نفسه أبداً إلَّا بعويل حانق، وعن الآخرين بعنجهيَّة وقحة حينما يكون فرحاً، وبغضب متعالٍ حينما يكون مزاجه معكّراً[٢٥]" ولم ينجُ من تهمة النفاق، فسمّاه جون ميدلتون J.Middleton "المنافق العكسيّ[٢٦]" الذي يردُّ ما يتَّهم به نفسه على الآخرين، كما لا ينجو من تهمة كراهية الآخرين. وكان يتقبّل هذه التهمة بسرور، ويرى في كتابه **أسفار غوليفر** بمنزلة "أساس مهمّ لكراهية الآخرين[٢٧]" وتبدو حالته ميئوساً منها، لأنّه، بوصفه مسيحيّاً وكاهناً أنغليكانيّاً، لم يكن قادراً على تجاهل أنّه لم يكن يمارس فضيلة استصغار الذات humilité، وأنّه كان يُصاب **بالتكبّر** superbia. إنَّما، بما أنَّه من أنصار العقل ضدَّ جميع أنماط الحماقة والسذاجة، كان عليه أن يتقيّد بمعاييره، ومن ثمَّ ازدراء مَن كان يهجوهم.

إلَّا أنَّ المشكلة لا تعود موجودة إذا اعتمدنا تصوّراً تقليديّاً يقول إنّ الازدراء والتعبير عنه بالهجاء، يعني قلّة الاحترام والحبّ إزاء البشريّة. سويفت ليس كارهاً للبشر إلّا حين يوجّه ازدراءه نحو المتعالين والأرذال، ولأنّ غضبه تسوّغه أسباب تتعلّق بوقائع واضحة: البؤس، الجوع، الظلم السياسيّ في إيرلندا، إضافة إلى الشعوذة والتطيُّر والمعرفة الزائغة. وازدراؤه ليس فرّيسياً (مدّعياً بالتقوى) ولا منافقاً: إنّه يستند إلى أسباب موجبة، ولهجائه أهداف موجبة تقوم على "إزعاج المارقين"، أي المتغطرسين. ويقول، لا يهمّني إن كان هذا يجعلكم متغطرسين. وفي الواقع، هو يدفع عن نفسه تهمة كره الآخرين بقوله: "لست كارهاً للناس، بل أنتم من تكرهونهم، لأنّكم تعدُّون البشر كالحيوانات العاقلة، لكن خاب ظنُّكم[٢٨]" يتَّفق الازدراء الذي يعبِّر عنه سويفت مع استصغاره الحقيقيّ لذاته. وبهذا المعنى، ثمَّة حسن استعمال لرذيلة التكبُّر، التي ينادي بها **العميد**، الذي ليس واعظاً أخلاقيّاً، بل مجرَّد إنسان ذي بصيرة:

لا شكَّ في أنه يمكن القول عن العميد إنَّ موهبته بالغة الهجاء.

ولم يخلصها من هذا الإفراط.

فعصره، بين جميع العصور، كان يتطلَّب الهجاء

ويجهل الخبث،

ينتقد الرذيلة، لكن من دون ذكر اسمها
لا أحد، بنحو خاص، يمكنه الغضب
من التلميح إلى آلاف الناس.
وهجاؤه لا يستهدف أيَّ عيب
يعجز عامَّة الناس عن تصويبه
لأنه يمقت هذه الجماعة الخرقاء
التي تظنُّ أنَّ سخريتها دعابة
لم يكن يتطرَّق إلى أحدبَ أو ذي أنفٍ معقوف
إذا لم يقم صاحباهما بدور العرّاف.
ثمَّة حماقة حقيقية تثير شفقته
إلَّا إذا زعمت أنَّها روحيَّة
ولمن يعترف بجهله
إذ لم يتلفَّظ قطُّ بأيِّ كلمة قاسية
لكنَّه كان يضحك من الأبله الذي يستشهد
بأشعارِ لهوراس حفظها عن ظهر قلب(٢٩).

شكر

لقد راكَمت السنون عليَّ ديوناً فكريَّة كبيرة حتّى قَبل قراءة نصوصي من رجال ونساء، أو تحمل ما قدّمت من إحاطات حول هذه الموضوعات، لذلك أزجي لهم الشكر جميعاً، بدءاً بطلَّابي في جنيف، الذين تحمَّلوا وصبروا عليّ برفق ولين إبَّان الأعوام الممتدَّة بين ٢٠٠٥ و ٢٠١٥ بينوا غولتييه Benoit Gaultier الذي قَبِل بنشر هذا الكتاب في السلسلة التي يشرف عليها، وأنقذني فضلاً عن هذا من شرك. أودّ أن أشكر كلّ هؤلاء الآتية أسماؤهم لما قدَّموه لي من مساعدة وملاحظات في أوقات مختلفة:

Paul Boghoddian, John Broom, Adam Carter, Timothy Chan, Paul Clavier, François Clémentz, Gregory Currie, Jon Elster, John Greco, Jérôme Dokic, Igor Douven, Julien Duttant, Paul Egré, Davide Fassio, Dagfnn Folesdall, Keith Frankish, Alan Gibbard, Olav Gjelsvik, Richard Glauser. Katrin Glüer, Alvin Goldman, Gerhard Heinzmann, Paul Horwich, Ilhan Inan, Klemens Kappel, Chris Kelp, Charle Larmore, Daniel Laurier, Keith Lehrer, Paolo Leonardi, Michael Linch, Diego Marconi, Conor McHugh. Antoine Meijers, Anne Meylan, Alan Millar, Cyrille Michon, Nenad Lescevic, Kevin Mulligan, Paul Noordhof, Erik Olsson, Gloria Origgi, David Owens, Claude Panaccio, Christopher Peacocke, Luigi Perissonotto, Philippe Pettit, Roger Pouivet, Joëlle Proust, Duncan Pritchard, peter Railton, Wlodek Rabinowicz, Daniel Shulthess, Nishi Shah, John Skorupski, Asbjorn Steglish – Petersen, Leslie Stevenson, Claudine Tiercelin, Giovani Tuzet, Massimo Dell'Utri, René Van Woudenberg, Stelios Virvidakis, Ralph Wedgood, Denis Whitcomb, Asa Wikforss, Timothy Williamson.

وأعتذر ممَّن نسيت أسماءهم. كما أشكر مكتبة via Balbi في مدينة جنوة. أمَّا إرني سوسا، فهو الفيلسوف الذي أدين له بقسم كبير ممَّا ورد في هذا الكتاب. وقد طال بي الوقت لفهم منظوره. أخيراً، فقد أنفقت كثيراً من الوقت، ولم أذكر بعد دَيني إزاء أصدقاء واراهم الثرى: Ruth Marcus, Jean-Marie Beyssade, Jonathan Cohen, Laurence Goldstein et Jonathan Adler، الذي استوحيت الكثير من كتابه الأخير Belief's Own Ethics، وبدا لي توجُّهه البداهيّ الصارم هو الموقف الوحيد المقبول. لم تتسنَّ لي فرصة اللقاء به سوى مرّة واحدة؛ وكان موته المبكر خسارة كبيرة للمجتمع الفلسفيّ.

فهرس المصطلحات

كما وردت ضمن سياقها، كما وردت في الترجمة، وقد يختلف بعضها عمّا يمكن أن تكون عليه في القواميس:

bullshitt	تَخَرُّص
acédie	كسل روحي: مصطلح وصف به الآباء المسيحيون الذين اختاروا الصحراء ملجأ لحياتهم وعبادتهم
acrasie	ضعف إرادة: تصرف الإنسان بعكس ما يقتضيه حكمه على الأشياء. وفي الفلسفة أيضاً
acrasie épistémique	ضعف إرادة معرفية: معرفة أن فلاناً جيداً لكني لا أريد أن أعتقد بأنه كذلك.
acratique	ضعيف إرادة
agent	مُنفّذ؛
agir épistémique	سلوك معرفي
agnostique	تساؤلي
agrégative	تجميعي
alogiques	لا يخضع لقانون منطقي
altruiste	من يريد الخير للآخرين، غيريّ
animalité	بهيميّة
animalité	حيوانيّة، بهيمية،
aporétique	مأزقيّ

arétique	من فضيلة، فضائلي، فاضل
argument de la cohérence	حجة التجانس
argumentaire	حِجاجية
assertion	إقرار
assimilationniste	اندماجي
assimilationniste	تشبيهي
attributions	إسنادات
authenticité	أصالة
autisme	توَحُّد (مرض نفسي)
autolâtrie	عبادة الذات، الأنانية
autorisation épistémique	جواز معرفي
balourd أو nigaud	هبيل، غبي
baratin	هذر
baratineur	مُتحذلق، مهذار
Baryonique (matière)	مادة باريونية: المادة المتكونة من جزيئات مختلفة
bête, idiot	أحمق
bêtise	حماقة
bona fide	اعتقادات مشروعة
Bullshit	تَخرُّص، هراء
bullshitter	مُتَخَرِّص
buse	فظاً أو غياً
caractérologie	مبحث علم الطباع

casuistique	مماحكة
catégorisation	تصنيف حسب الفئة (فئوي)
climato-sceptiques	متشككون في المناخ، الرافضون لقبوله
cognition	عملية إدراك، فعل إدراك
cognitiviste	من أصحاب نظرية الإدراك (إدراكي)
colérique	غضوب
commensurabilité	تناظر (قابلية القياس)
conatif	مُحَفِّز
conceptuelle	مفهومي
conformisme	امتثالية (امتثال المرء لما يفعله الآخرون)
Conjonctive	وصلي
Connaissance	معرفة أو معارف خاصة
conséquentialisme	نتيجيّة (تيار فلسفي يقول أن نتائج العمل الأخلاقي هي أساس أي حكم أخلاقي على هذا العما.
constitutif	أساسي، تكويني
constructiviste	من دعاة التوجه البنائي
contextualisme	توجه سياقي، سياقية
contextuel	سياقيّ
contrefactuel	غير أكيد
contrôle normatif	سيطرة معيارية
créance	ثقة، إيمان
créance	إيمان

Crédule	صدّيق، ساذج
crétinisme	قماءة
critères aléthiques	معايير وجوبية (ضروري، ممكن، مستحيل)
croire	تصديق
croyance doxsastique	اعتقاد حر
Cyberculture	ثقافة رقمية
cynique	متبجح
cynisme	صلف، تبَجُّح، وقاحة
dandy	متأنّق، غندور
déductition	استنباط
déflationniste	انكماشيّ
déontique	وجوبيّ
déontologique	وجوبي
désenchantement	خيبة الأمل في شيء
détermination conceptuelle	تحديد مفهومي
devoir-faire	وجوب- الفعل
différentialisme	تفاضلية
différentialiste	تفاضلي
dilemme	مُعضلة
direction d'ajustement	اتجاه تكييفي أو ضابط للكلمات مع العالم، أو العكس
disjonction exclusif	فصل إقصائي، حصري
dispositionnel	استعدادية

doctrinal	مذهبي (في العقيدة)
dogmatisme	تزمُّت
dogmes	عقائد
Dormitif	تخديري
Dunicade	قصيدة مؤلفة من عشرة أناشيد
éliminativiste	إلغائي (الإلغائية نظرية تعود إلى فيتجنشتاين)
émotionnelle	انفعالي
empathie	تعاطف
engagement conjoint	التزام متصل
enkrateia	ضبط النفس
enquête	بحث منهجي
entendement	إدراك
épi phénoménal	ظاهرة مُضافة
épistémique	معرفي
ésotérique	باطني
esprit	روح، عقل، شخص، كيان
essentialisme	توجّه جوهري
état	حالة
éthique seconde	أحكام أخلاقية ثانية
étiologie	غائية
étiologie causale	غائية سببية
évidence	بداهة

Evidentialisme	بداهية
évidentialisme internaliste	بداهية داخلانية
exactitude	دقة
excellences	مهارات
excellences	امتيازات، مهارات،
exclusive	حصرية
expressivisme	دلالية لغوية أخلاقية
Externalisme	خارجانية
factif	مُنتج
factuel	صنعي، حقيقي، فعلي
faible d'esprit	ضعيف العقل،
fait	واقعة، حدث
faits du monde	وقائع حياتية، وقائع العالم
falsidiction	أداء، أو قول مُحرّف
fantasme	وهم، توهم
fatuité	غطرسة
faux esprits	ذوي تفكير زائغ؛ زائغون فكرياً
fiabiliste	وثوقي
fictionnalisme	توجه تخيليّ
fidéisme	إيمانية
fidéisme volontariste	إيمانيّة إرادويّة، حرية الإيمان، إيمانية حرة،
fidéistes	إيمانيون

Fine bonorum	الحدود القصوى للحسنات
fonctionnalisme	وظيفية
fondationnalisme	أصولية، تأسيسية
fréquentiste	تواتري
frivolité	خفة، تقلّ في سلوك أو رأي
fumisterie	كلام خداع وتافه
gradualisme	تدرجيّة،
habituation	تعويد، اعتياد،
habitus	تكيُّف مُنظَّم (اعتياد)
herméneutique	تأويلي
hexis	استعداد
hipster	مخالف للذوق عام
historiciste	تاريخاني (من يجعل التاريخ أساساً لكل شيء)
holisme	كليّة (الإنسام كل متكامل، ولا يمكن تعريفه بأجزائه)
homéopathie	علاج بالمواد الطبيعية
humilité	إذعان، تصاغر
idiot	مغفل، أبله
Ignorance	جهل
ignorance pluraliste	جهل تعددي
illogique	غير منطقي
illuminati	متنورون
imbécile	أبله

Immorale	لا أخلاقي
impératif	إلزام، أمر
impertinent	وقحَ
Imposture	خديعة
inclusive	احتوائي
Individualiser	فردنَ، جعله فرداً
injonctions	أوامر
instancier	قولب
Instrumentaliste	أداتي، نفعي
intégrative	دمجي
intellect	عقل
Intellectualisme	فكرانيّة، نزعة فكرية
intentionnel	قصدي
interdisciplinarité	تعددية معرفية
internalisme du jugement	داخلانيّة الحُكم
internalisme épistémologique	داخلانية إيستيمولوجية
intrinseque	جوهرية
juste	مُحق
justesse	إحكام، صحة، دقة
justificationnisme	تسويغية (توجه تسويغي)
kakopragmosunè	فضول ضار
kathèkonta	واجبات عامة

Kitsch	قبح
le dire-vrai	القول الحق
Le doit	وجوب
légende intellectualiste	أسطورة فكروية
logomachie	مماحكة لفظية
malin	ذكي، خبيث، معي
méta normative	ما بعد معياري
méthodiste	منهجيّ، دقيق
modus ponens	قاعدة إثبات
modus tollens	قاعدة اقتضاء
mœurs	أخلاق
monisme épistémique	أحادية معرفية
moraline	محافظة دينية
moralisme	وعظ أخلاقي
moraliste	واعظ أخلاقي
motion	توصية، اقتراح
motivationnel	تحفيزي
nihilisme	عدمية
non-factualiste	غير وقائعي
non-réductionnisme	لا اختزاليةً
norme	معيار
noyage	غَمْر

numérologie	علم الأرقام
obligations	فروض
œcuménique	مسكوني
options	خيارات
outrancier	مُبالغ، من يدفع الأمور إلى حدها الأقصى
Pangloss	متفائلون
paradigmatique	أنموذجي
paradigmes	نماذج
paradoxe doctrinal	تباين عقيدي
parallélogramme	حساب التوازي
paralogisme	مغالطة
parrhèsia	تداعي حر
particulariste	خصوصيَ
patate	أحمق
pedigree	نسل، سلالة
Perceptif	إدراكي
péremptoire	حاسم
perfectum officium	واجبات "كاملة"
permissible	مباح، مسموح
pétition de principe	خطأ منطقي
pharisianisme	تظاهر بالتقوى
phénoménologies	ظواهر

phronésis	احتراز
plagiat	نحل
polypragmosunè	حشرية
position inclusive	موقف احتوائي
post- empiriste	ما بعد تجريبي
pragmatisme	نفعية
prédicative	جازم
prémisse	مقدمة
prescription	فرض، أمر توصيةً
Prescriptions	وصفات تعليمات،
prescriptions	أوامر
prescriptivité	أمرية
présomption	تخمين
prima facie	أولي، للوهلة الأولى
probabilité	احتمالية
probationnisme	توجه احتمالي
promesse	وعد
Proposition	قضية منطقية
propositionnel	قضويّ
protagoréismes	سفسطات (نسبة إلى الفيلسوف السفسطائي بروتاغوراس)
prouvabilité	قابلية البرهنة
prudentiel	احترازي

puritain	طهراني، متزمت
raison	عقل (سبب)
raisonnement	محاكمة عقلية
ratio probabilis	عقل محتمل
ré enchantement	إعادة أمل
recoupement	مُقارنة
réfléchi	منعكس
réflexif	انعكاسي أو استبطاني
réflexif	استبطاني (انعكاسي)
réflexivité des raisons	استبطانية (أو انعكاسية) الأسباب
Réformé	معدل
régression	نكوص
régularité	انتظام، ثابت
régulatif	ضابط، ناظم
régulation	ضبط
réifier	شيأ (جعله شيئاً)
relativisme	نسبوية
réquisits	متطلبات
re-spiritualiser	روحن، أعاد روح ى...
responsabilisant	تحميل مسؤولية
revivalisme	انبعاثية
rhapsodique	غير منظم

rogue	مارق
sapience	اتزان
savantasse	مُتعالم (من يدعي العلم)
savoir	معارف عامة
scepticisme	شكيّة
schèmes	تصورات
sécularisé	مُعَلمَن، دنيوي
sens commun	حس عام
sensibilité	تأثر، حساسية
simulation	تظاهر
sincérité	نزاهة، صدق
situationnisme	ظرفية
snobisme	تنفّج
sommatife	تراكمي، أو جامعً
sottise	بلاهة
sous-déterminées	غير موَضَّحَ، تحديد فرعي
standard	قياس، مقياس عام
statut	مكانة، منزلة
stoïcisme	رواقية
stultitiam	حماقة
subjectivation	ذيتنة (جعل الأمر ذاتياً)
sub-personnel	دون- شخصي

subsomption paradoxale	تضمين مُفارِقٌ
sujet rationnel	فاعل عقلاني
sujets	فواعل
supra-individuel	ما فوق- فردي
syndrome	متلازمة
téléologique	غائيٌّ
témoignage	شهادة، بيّنة، كلام آخرين،
termes	حدود، مصطلحات
testimoniale	موثق، مشهود
théisme	وحدانية
théiste	توحيدي
thomistes.	توميّة (مذهب توما الأكويني)
tiers exclu	مبدأ وسط
transactionnelle	تعامُليّة
transcendant	متسامي، مُتعالي
Trilemme	معضلة ثلاثية
triviale	سطحي، تافه
universalisabilité	قالية لتعميم
utilitarisme indirect	نفعية غير ماشرة
valeur eudémonique	قيمة إسعادية
Validité	صلاحية
vanité	خيلاء، زهو

vera scientia	معرفة حقيقية
vérdict	حكم
véridiction	تصديق، تحقق، قول
vériphobes	رهاب حقيقة
véritisme	حقيقة مطلقة
volition	فعل إرادي، مشيئة
volitionner la croyance	جعل الاعتقاد إرادياً
volontarisme	إرادوية
volontarisme doxastique	اعتقاد حر
volontarisme psychologique	إرادوية نفسية

الحواشي والإشارات

Prologue

1. Lire P. Mandonnet, *Dante le théologien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 189-190 ; et E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, p. 102, qui cite Dante, *Banquet*, II, 13, (*in Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 347) « Aristote au sixième livre de l'*Éthique* dit que le vrai est le bien de l'intellect. » Lire aussi Dante, *Enfer*, III, 18 « *il ben dell'intellecto* ». Gilson cependant ajoute « Je n'ai pas retrouvé le texte dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI. Par contre, Saint Thomas d'Aquin dit, dans son *In X libros ethicorum Aristotelis* (*Sententia libri Ethicorum*, t. 1, Paris, Cerf, 1992) « *Et hujus rationem assignat (Aristoteles), quia omnia consolant vero. Et hujus ratio est, quia ut dicetur in sexto hujus, verum est bonum intellectus* » (« Et Aristote donne cette raison, car tout se console avec le vrai. Et la raison en est, comme il le dit dans le sixième livre de son *Éthique*, que le vrai est le bien de l'intellect »).
2. Lire Dante, *Banquet*, XIX, XXIII, *in Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 54.
3. Lire Cicéron, *Tusculanes*, 3, 3 ; et *De officiis*, 1, 68 ; et surtout Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II, 2, Q. 132.
4. *In* Dante, *La Divine Comédie*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 508, note 9.
5. Lire Swift, *Le Conte du tonneau*, 1704.
6. Lire Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, II, Q. 167.
7. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, 1917-1919.
8. Swift, « The Place of the Damned », *in The Poems of Jonathan Swift*, éd. W. E. Browning, Londres, Bell & Sons, 1910, vol. I, p. 212.

Introduction

1. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, ch. 13.
2. Daniel Dennett, *Brainchildren*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1998, p. 250.
3. Georges Canguilhem, « Cavaillès résistant », *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, n° 22-23, 1945, p. 33 ; cité par Jacques

Bouveresse dans sa préface à Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Vrin, 2015, p. 14-15.

4. Christian Godin, *Ce que sont devenus les péchés capitaux*, Paris, Cerf, 2018.

5. Pour un commentaire détaillé de ce tableau, lire Wolfgang Sofsky, *Le Livre des vices*, Paris, Circé, 2012. Lire aussi Philipp P. Fehl, « Mantegnas "Mutter der Tugenden" », *Artibus et Historiae*, 24, 48, 2003. Sur l'iconographie des vertus et des vices, lire Shawn Tucker, *The Virtues and Vices in the Arts. A Sourcebook*, Eugene (Oregon), Cascade Books, 2015 – sur le tableau de Mantegna, p. 186 et suiv.

6. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, Paris, Gallimard, (1927), 1992. Cité par Bernard Williams en exergue de *Vérité et véracité* (2002), Paris, Gallimard, 2006.

7. Ruwen Ogien, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007 ; R. Ogien et Monique Canto-Sperber, *La Philosophie morale*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2004 ; M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.

8. « Nous ne transigeons pas avec l'intégrité », *Le Journal du CNRS*, 10 juillet 2015 [disponible en ligne sur LeJournal.cnrs.fr] ; « Enquête sur l'ex-présidente du CNRS Anne Peyroche », *Le Monde*, 19 janvier 2018 [disponible en ligne sur LeMonde.fr].

9. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Seuil, 1967.

10. Johann Friedrich Herbart, *Les Points principaux de la métaphysique* (1806), Paris, Vrin, 2004, p. 52 et suiv.

11. Robert K. Merton, « The Normative Structure of Science » (1942), in R. K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

12. Michel Foucault, *Dits et écrits* (1982), Paris, Gallimard, vol. IV (1980-1988), p. 630.

13. Cicéron, *Des devoirs*, *in Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 620.

14. « I Am Part of the Resistance Inside the Trump Administration », *The New York Times*, 5 septembre 2018 [disponible en ligne sur NYTimes.com].

15. Michel Foucault, *Dits et écrits* (1982), *op. cit.*, p. 631.

16. Sur ces sujets, lire notamment Victor Brochard, *Quid stoici de assensione senserint*, Paris, Berger-Levrault, 1879 ; V. Brochard, « De la croyance » (1885), *in Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, (1926), 1974 ; Jonathan Barnes, « Belief is Up to Us », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1, 1, 2006 ; Laurent Jaffro (dir.), *Croit-on comme on veut ?*, Paris, Vrin, 2013 ; P. Engel, « Les

croyances », *in* Denis Kambouchner (dir.), *Les Notions philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1995 ; P. Engel, « Volitionism and Voluntarism about Belief », *in* A. Meijers (dir.), *Belief, Cognition and the Will*, Tilburg, Tilburg University Press, 1999 , et P. Engel, *Volontà, credenza e verità*, Milan, Jouvence, 2014.

17. Pour cette formulation du problème, lire John Fischer et Mark Ravizza, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, CUP, 1998 ; Sharon Ryan, « Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief », Philosophical Studies, 114, 2003 ; Matthias Steup, « Doxastic Freedom », *Synthese*, 161, 2008 , Anne Meylan, *Foundations of an Ethics of Belief*, Berlin, De Gruyter, 2013 ; P. Engel, *Volontà, credenza e verità*, *op. cit.* ; René van Woudenberg, « Belief Is Involuntary. The Evidence of Thought Experiments and Empirical Psychology », *Discipline Filosofiche*, 2013.

18. Susan Haack, « The Ethics of Belief Reconsidered », *in* L. E. Hahn, *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, 1997. Lire Pascal Engel, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », *in* Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la culture ? (Université de tous les savoirs, vol. VI)* ; P. Engel et K. Mulligan, « Normes éthiques et normes cognitives », *Cités*, 15, 2003. La citation de Dante est tiré du *Paradis*, XXVI, 27-30.

19. Czeslaw Milosz, *La Pensée captive* (1953), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988. Pour une traduction récente de 1984 qui respecte le contenu philosophique et politique du roman, lire George Orwell, *1984*, nouvelle traduction de Celia Izoard, Montréal (Québec), Rue Dorion, 2019. [nde]

20. William Clifford, *L'Éthique de la croyance*, *in* William Clifford – Williams James, *L'Immoralité de la croyance religieuse*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2018. Lire P. Engel, « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », *Carrefour*, 23, 2, 2000 ; et « L'éthique de la croyance et les impératifs de la raison », *Conferências filosoficas de la faculdad de letras da universidade do Porto*, II, vol. XVIII, Porto, 2001. Lire aussi Anne Meylan, *Foundations of an Ethics of Belief*, *op. cit.*

21. Lire Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, CUP, 1996 , Earl Conee et Richard Feldman, *Evidentialism*, Oxford, OUP, 2005.

22. Elizabeth Anscombe, « La philosophie morale moderne » (1958), *Klèsis*, 9, 2008 ; Alasdair McIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984 ; Philippa Foot, *Le Bien naturel* (2000), Genève, Labor et Fides, 2013 ; Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, I-III, 1949.

23. John Pocock, *Le Moment machiavélien* (1975), Paris, PUF, 1997 ; Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. II *The Renaissance Virtues*,

Cambridge, CUP, 2004. Lire Ronald Dworkin, *La Vertu souveraine* (2000), Émile Bruylant, 2008.

24. Les sources classiques sont Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI ; et Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* II, 2. Lire Tobias Hoffmann, « The Intellectual Virtues », *in* Brian Davies et Eleonore Stump (dir.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, OUP, 2012. La littérature sur les vertus intellectuelles est devenue abondante depuis les essais de Sosa (*Knowledge in Perspective*, Cambridge, Cambridge university Press, 1991 ; *A Virtue Epistemology*, Oxford, OUP, 2007 ; *Knowing Full Well*, Princeton, Princeton University Press, 2011 ; et *Judgment and Agency*, Oxford, OUP, 2015) de James Montmarquet (*Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 1993) ; de Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, CUP, 1996 ; et de Jason Baehr (*The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford, OUP, 2011). Lire aussi Roger Pouivet, *Le Réalisme esthétique,* Paris, PUF, 2006 ; et Thomas Bénatouïl et Michel Le Du (dir.), *Le Retour des vertus intellectuelles – Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 20, Paris, Vrin, 2006. Plus récemment, Heather Battaly (*Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Blackwell, Oxford, 2010 ; et « Varieties of Epistemic vice », *in* Jonathan Matheson and Rico Vitz (dir.), *The Ethics of Belief*, Oxford, OUP, 2014) ; et Quassim Cassam (*Vices of the Mind*, Oxford, OUP, 2018) ont mis l'accent sur les vices intellectuels.

25. La première approche est inspirée de la position de Quine et de ses disciples, pour qui l'épistémologie ne peut être une discipline normative, et est ou bien une psychologie ou bien une technologie de la pensée. Elle est représentée aujourd'hui par des auteurs comme Gilbert Harman (*Reasoning, Meaning and Mind*, OUP, 1999) ; Stephen Stich (*The Fragmentation of Reason*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1990) ; ou Allan Hazlett (*A Luxury of the Understanding*, Oxford, OUP, 2013). Sur la seconde approche, il existe une littérature abondante, que j'ai jadis abordée dans Engel, *Va savoir !*, *op. cit.*, ch. 4. Lire en particulier Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York, CUP, 2003 ; L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, *op. cit.* ; H. Battaly, « Virtue Epistemology », *Philosophy Compass*, 3, 4, 2008 ; et Jason Baehr, *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, *op. cit.* Même si la perspective de Sosa (*A Virtue Epistemology* et *Knowing Full Well*, *op. cit.*) est proche, elle n'est pas aussi nettement éthique au sens pratique.

26. Sur cette approche, lire principalement Franz Brentano, *L'Origine de la connaissance morale* (1889), Paris, Gallimard, 2003 ; Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard, Harvard University Press, 1998 ; et T. Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, Oxford, OUP, 2014 ;

Derek Parfit, *On What Matters*, Oxford, OUP, 2011 (vol. I et vol. II) et 2017 (vol. III) ; et John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, OUP, 2010.

27. L'expression « épistémologie régulative » a été proposée par Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, *op. cit.* ; et reprise par Robert C. Roberts et Jay Wood, *Intellectual Virtues*, Oxford, OUP, 2007. Elle est encore reprise par Q. Cassam, « Vice Epistemology », *The Monist*, 99, 2, 2016 ; et *Vices of the Mind*, *op. cit.*, qui propose le label de « *vice epistemology* » pour désigner sa version d'épistémologie régulative. Pour ma part, j'ai proposé la notion d'épistémologie négative dans « The Epistemology of Stupidity », *in* M. Anguel Fernandez Vargas (dir.), *Performance Epistemology*, OUP, 2016. *Vices of the Mind* de Q. Cassam n'était pas encore paru quand ce manuscrit a été remis à l'éditeur. Mais en le lisant, je me suis convaincu que l'approche proposée ici est assez différente sur un certain nombre de points.

28. Cité par Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1984.

29. Tadeusz Kotarbinski, *Traité du travail efficace*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007.

30. Roger Pouivet, *Le Réalisme esthétique*, Paris, PUF, 2006 ; et *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013.

31. Marcel Aymé, *Le Confort intellectuel* (1949), Paris, Le Livre de poche, 2002.

32. Sur le premier, lire Gaëlle Jeanmart, *Le mensonge et les vertus de vérité. Une histoire*, Brepols, Bruxelles, 2012 ; et Alain Boyer, *Chose promise. Étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Paris, PUF, 2014. Sur le second, lire Don Fallis, « What is Lying ? », *Journal of Philosophy*, 106, 2009.

33. Julien Benda, *La Trahison des clercs* (1927), Paris, Grasset, 2003.

I. L'éthique première de la croyance

1. Lire par exemple Jean-Louis Gardies, *L'Erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987.

2. Pour quelques jalons, lire J. Barnes, « Belief is Up to Us », art. cité ; Christophe Grellard, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014 ; Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, CUP, 1996 ; David Owens, *Reason Without Freedom*, London, Routledge, 2000 ; P. Engel, « Les Croyances », *in* Denis Kambouchner (dir.), *Les Notions philosophiques*, Paris, Gallimard, t. 2, 1995 ; et « Dispositions à agir et volonté de croire », *in* J. Proust et H. Grivois (dir.), *Subjectivité*

et conscience d'agir, Paris, PUF, 1997 ; Andrew Chignell, « The Ethics of Belief », Stanford Encyclopedia of Philosophy [en ligne], 2010 ; Cyrille Michon, « Les préambules de la foi », *Revue de théologie et de philosophie*, 13, 2002 ; Riccardo Fanciullacci, *Volontà e Assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Naples, Orthotes, 2012 ; Laurent Jaffro (dir.), *Croit-on comme on veut ?*, Paris, Vrin, 2013.

3. William Clifford, *L'Éthique de la croyance*, *in* William Clifford – William James, *L'Immoralité de la croyance religieuse*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2018.

4. *Ibid.*, p. 2.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 2-3.

7. Rodolphe Töpffer, *Les Amours de monsieur Vieux Bois*, Genève, 1827.

8. Comme le remarque Richard Feldman dans « The Ethics of Belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 2000.

9. Lire par exemple Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 1986 ; et Pascal Engel, *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2007.

10. Alexandre Bain, *Les Émotions et la Volonté* (1859), Paris, Alcan, 1885. À ce sujet, lire Claudine Tiercelin, *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993 ; Pascal Engel et Richard Rorty, *À quoi bon la vérité ?*, Paris, Grasset, 2005 ; et P. Engel, « Belief as a Disposition to Act : Variations of a Pragmatist Theme », *Cognitio*, 3, 2005.

11. William Clifford, *L'Éthique de la croyance*, *op. cit.*, p. 11.

12. *Ibid.*, p. 12.

13. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre XVII : « De la raison », 24.

14. *Ibid.*, chapitre XIX : « De l'enthousiasme », 1.

15. Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, *op. cit*, p. 76 et suiv.

16. William James, *La Volonté de croire*, *in* William Clifford – William James, *L'Immoralité de la croyance religieuse*, *op. cit.*

17. *Ibid.*, p. 46 et suiv.

18. *Ibid.*, p. 58-59.

19. Lire Susan Haack, « The Ethics of Belief Reconsidered », *in* Lewis Edwin Hahn (dir.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, 1997.

20. Lire Pascal Engel, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », *in* Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?* (*Université de tous les savoirs*, vol. VI), Paris, Odile Jacob, 2001. Je n'entre ici ni dans la question de savoir si cette représentation de l'argument pascalien est correcte, ni dans ses diverses interprétations. Sur cette question, lire Ian Hacking,

L'Émergence de la probabilité (1976), Paris, Seuil, 2002 ; et Jeff Jordan, *Pascal's Wager : Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford, OUP, 2007.

21. Diderot, *Pensées Philosophiques*, 59, *in Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

22. William James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 50.

23. William James, *The Sentiment of Rationality*, 1879, p. 96-97.

24. Lire sur ce point Henry Jackman, « Prudential Arguments and the Will to Believe », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35, 1, qui montre que James ne soutient pas ici un « pragmatisme frustre », c'est-à-dire la thèse instrumentaliste.

25. William James, « The Psychology of Belief », *Mind*, vol. XIV, 55, 1889, p. 352.

26. William James, *The Sentiment of Rationality*, *op. cit.*, p. 96-97.

27. William James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 76. Pour ce type de lecture de James, lire John Bishop, *Believing by Faith*, Cambrige, CUP, 2007, qui parle de la foi comme d'une « aventure doxastique ». Je reviens sur cette idée au chapitre III.

28. Lire Peter van Inwagen, « Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante » (1996), *in* Cyrille Michon et Roger Pouivet (dir.), *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, Paris, Vrin, 2010.

29. Rapporté par Raph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Harvard, Harvard University Press, 1948, p. 291.

30. Pour un exposé de ce contraste, lire Pascal Engel, « Epistemic Norms » (2010), *in* Sven Berneker et Duncan Pritchard (dir.), *The Routledge Companion to Epistemology*, Londres, Routledge, 2011.

31. Lire par exemple Bernard Williams, « Deciding to Believe » (1970), *in Problems of the Self*, Cambridge, CUP, 1973 ; Jonathan Bennett, « Why Is Belief Involuntary ? », *Analysis*, 50, 1990 ; Jonathan Adler, *Belief's Own Ethics*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002 ; Riccardo Fanciullacci, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Naples, Orthotes, 2013 ; P. Engel, « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », art. cité ; P. Engel, « Free Believers », *Manuscrito*, 25, numéro spécial : *Mental Causation*, sous la direction de A. Leclerc, G. da Silva de Queiroz et M. B. Wrigley, 2002 ; et P. Engel, *Volontà, credenza e verità*, Milan, Jouvence, 2014.

32. William Alston, « The Deontological Conception of Justification », *in* James Tomberlin (dir.), *Philosophical Perspectives*, II, 1988 ; Richard Feldman, « The Ethics of Belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, republié *in* Earl Conee et Richard Feldman, *Evidentalism*, *op. cit.*

33. Lire Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology* et *Knowing Full Well*, *op. cit.*
34. Pascal Engel, « Volitionism and Voluntarism about Belief », *in* A. Meijers (dir.), *Belief, Cognition and the Will*, *op. cit.*
35. Jonathan Bennett, « Why is Belief Involuntary? », *Analysis*, 50, 1990.
36. Sur cette distinction cruciale, lire Elizabeth Anscombe, *L'Intention* (Oxford, 1957), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2006 ; Thomas Pink, *The Psychology of Freedom*, CUP, 1996 ; et David Owens, *Reason without Freedom*, *op. cit.*
37. Carl Ginet, « Deciding to Believe », in Matthias Steup (dir.), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford, OUP, 2001.
38. Bernard Williams, « Deciding to Believe », *in Problems of the Self*, Cambridge, CUP, 1970, p. 148.
39. George Edward Moore, *Philosophical Papers*, Londres, Routledge, 1993, p. 207 ; Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1951), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2005, II, 10. Lire J. Heal, « Moore's Paradox : A Wittgensteinian Approach », *Mind*, 103, 1994 ; Sydney Shoemaker, *The First-Person Perspective*, Cambridge, CUP, 1996 ; Vincent Descombes, « Wittgenstein face au paradoxe de Moore », *in* Jacques Bouveresse, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (dir.), *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2002 ; Mitchell Green et John N. Williams (dir.), *Moore's Paradox. New Essays on Belief, Rationality and the First Person*, Oxford, OUP, 2008.
40. Bernard Williams, « Deciding to Believe », *op. cit.*, p. 149.
41. Lire, pour la thèse naturaliste, David Lewis, « Mad pain and Martian pain » (1980), in *Collected Papers*, vol. I, OUP, 1986 ; et David Papineau, « There are no Norms of Belief », *in* Timothy Chan (dir.), *The Aim of Belief*, OUP, 2012 ; et pour une réponse, P. Engel, « Doxastic Correctness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87, 1 (supplément), 2013.
42. Barbara Winters, « Believing at Will », *Journal of Philosophy*, 76, 5, 1979.
43. Jonathan Bennett, « Why is Belief Involuntary? », art. cit.
44. Lire Dion Scott-Kakures, « On Belief and the Captivity of the will », *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1, 1994 ; et Andrei Buckareff, « Deciding to Believe Redux », *in* Jonathan Matheson et Rico Vitz (dir.), *The Ethics of Belief*, OUP, 2014.
45. Lire Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.* ; John Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, 1983 ; et, sur les difficultés de cette classification, Lloyd Humberstone, « Direction of Fit », *Mind*, 101, 401, 1992.
46. Lire David Velleman, « The Aim of Belief » (2000), *in The Possibility of Practical Reason*, Oxford, OUP, 2005 ; et David Owens, « Does

Belief Have an Aim? », *Philosophical Studies*, 115, 3, 2003. Pour un argument selon lequel la croyance est le seul état doxastique qui ait ces conditions de correction, lire Pascal Engel, « Trust and the Doxastic Family », *Philosophical Studies*, 161, 1, 2013 ; et P. Engel, « The Doxastic Zoo », *in* Annalisa Coliva, Paolo Leonardi et Sebastiano Moruzzi (dir.), *Eva Picardi on Language, Analysis and History*, Palgrave MacMillan, 2018.

47. A. Philipps Griffiths, « Knowledge and Belief », *in* A. Philipps Griffiths (dir.), *Knowledge and Belief*, Oxford, OUP, 1963, p. 182.

48. Pascal, *De l'esprit géométrique*, *in Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 171.

49. Sur la distinction entre bonnes et mauvaises raisons de croire, lire Pamela Hieronymi, « The Wrong Kind of Reason », *The Journal of Philosophy*, 102, 9, 2005 ; D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.* ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, OUP, 2010 ; P. Engel, « Belief and the Right Kind of Reason », *Teorema*, 32, 3, 2013 ; et P. Engel, « Y a-t-il des raisons d'état ? », *Revue de métaphysique et de morale*, à paraître.

50. Hume, *Traité de la nature humaine*, 2, 3, 3, 5 ; Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 415

51. Sur ce point, lire Thomas Kelly, « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality : a Critique », *Philosophy and Phenomenological Research*, 66, 3, 2003. Tout l'arrière-plan est ici celui de la critique des positions humiennes sur la motivation en méta-éthique, que je ne développerai pas ici. Lire Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, OUP, 1970 ; Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994 ; David Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, *op. cit.* ; Stéphane Lemaire, *Les Désirs et les Raisons. De la délibération à l'action*, Paris, Vrin, 2010 ; et D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*

52. Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Blackwell, 1982, p. 225.

53. Richard Moran, *Autorité et aliénation. Essai sur la connaissance de soi* (Oxford, 2000), Paris, Vrin, 2013 ; Jonathan Adler, *Belief's own Ethics*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002 ; Nishi Shah, « How Truth Regulates Belief », *The Philosophical Review*, 112, 2003 ; Nishi Shah et David Velleman, « Doxastic Deliberation », *The Philosophical Review*, 114, 4, 2005 ; Pamela Hieronymi, « Controlling Attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 200 ; Pascal Engel, « Belief and Normativity », *Disputatio*, II, 23, 2007 ; et Pascal Engel, « Self-Ascriptions of Belief and Transparency », *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 4, 2010.

54. Pour une défense de cette thèse, lire Alan Millar, *Reasons and Experience*, Oxford, OUP, 1991.

55. Jonathan Adler, *Belief's own Ethics*, *op. cit.*, p. 29.

56. Nishi Shah et David Velleman, « Doxastic Deliberation », art. cité.
57. Jonathan Adler, *Belief's own Ethics*, *op. cit.*, p. 33. Lire, pour une version différente de cet argument, Sidney Shoemaker, *The First-Person Perspective*, Cambridge, CUP, 1996, qui parle d'un agent « aveugle à lui-même ». Lire aussi Pascal Engel, « Self-Ascriptions of belief and Transparency », art. cité.
58. Baron Reed, « Self-Knowledge and Rationality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 80, 1, 1981 ; Tyler Burge, « Our Entitlement to Self-Knowledge », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 1996 ; Richard Moran; *Autorité et aliénation. Essai sur la connaissance de soi* (2000), Paris, Vrin, 2013 ; Nishi Shah, « How Truth Regulates Belief », *The Philosophical Review*, 112, 2003.
59. Lire par exemple Thomas Gilovitch, *How we Know what Isn't so*, New York, The Free Press 1991. Le livre d'Aaron Zimmerman, *Belief : a Pragmatic Picture*, Oxford, OUP, 2018, est entièrement basé sur cette idée.
60. Lire par exemple Lisa Bortolotti, *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford : OUP ; et Philip Gerrans, *The Measure of Madness*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2014.
61. Christopher Maloney, « It's hard to Believe », *Mind and Language*, 5, 2,1990.
62. Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Harvard, Harvard University Press, 1998, p. 35.
63. Sur l'acrasie épistémique, lire David Owens, « Does Belief Have an Aim ? », art. cité ; et Pascal Engel, « *Akrasia* pratique et *akrasia* épistémique », *Le Philosophoire*, 28, 2007.
64. C'est la thèse centrale de l'article de Thomas Kelly, « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality » (art. cité), qui fournit l'exposé le plus convaincant de la différence entre rationalité épistémique et rationalité instrumentale ou pratique.
65. Philippa Foot, *Le Bien naturel* (2000), Genève, Labor et Fides, 2013.
66. Cette conception sous-tend aussi bien la conception de la croyance et du savoir d'Ernest Sosa (*A Virtue Epistemology, op. cit.* ; *Knowing Full Well, op. cit.* ; *Judgment and Agency, op. cit.*) que le conséquentialisme épistémologique d'Alvin Goldman (*Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford, OUP, 2012). J'ai exprimé mes réserves quant à l'idée selon laquelle il y aurait un « but de la croyance » dans « Truth and the Aim of Belief », *in* Donald Gillies (dir.), *Laws and Models in Science*, Londres, College Publications, ; et quant à la conception téléologique de Sosa dans « Sosa and the Normativity of Belief », *Philosophical Studies*, 2013.
67. Thomas Kelly, « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality », art. cité.

68. Lire L J Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, OUP, 1992 ; Michael Bratman, « Practical Reasoning and Acceptance in a Context », *Mind*, 101, 401, 1992 ; P. Engel, « Believing, Accepting, and Holding True », art. cité ; P. Engel, « Dispositional Belief, Assent, and Acceptance », art. cité ; P. Engel, *Believing and Accepting*, Kluwer, Dordrecht, 2000.
69. Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interests*, OUP, 2005 ; et Jeremy Fantl et Matthew McGrath, *Knowledge in an Uncertain World*, Oxford, OUP, 2011 ; soutiennent la thèse de « l'empiétement pragmatique » sur les raisons de croire. *Contra*, lire P. Engel, « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value », in A. Haddock, A. Millar et D. Pritchard, *Epistemic Value*, OUP, 2009 ; et B. Reed, « A Defense of Stable Invariantism », *Noûs*, 44, 2010.
70. Sur ces difficultés, lire Krister Bykvist et Anandi Hattiangadi, « Does Thought Imply Ought ? », *Analysis*, 67, 2007 ; et K. Bykvist et A. Hattiangadi, « Belief, Truth, and Blindspots », *in* T. Chan (dir.), *The Aim of Belief*, *op. cit.* ; Pascal Engel, « Belief and Normativity », art. cité ; et P. Engel, « Doxastic Correctness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87 (supplément), 2013.
71. Plusieurs versions de cette objection se trouvent chez E. Sosa, *Knowing Full Well*, *op. cit.* ; Allan Gibbard, « Thoughts and Norms », *Philosophical Issues*, 13, 2003 ; Kathrin Glüer et Asa Wikforss, « Against Content Normativity », *Mind*, 118, 469, 2009 ; Clayton Littlejohn, *Justification and the Truth-Connection*, CUP, 2012 ; John Gibbons, *The Norm of Belief*, OUP, 2013. J'ai essayé d'y répondre dans « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », *in* Timothy Chan, *The Aim of Belief*, OUP, 2013 ; et « Doxastic Correctness », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87 (supplément), 2013.
72. Lire Daniel Whiting, « Should I Believe the Truth ? », *Dialectica*, 2010.
73. Richard Feldman, « The Ethics of Belief » (2000), *in* Earl Conee et Richard Feldman, *Evidentialism*, OUP, 2005 ; Stephen Grimm « Epistemic Normativity », *in* A. Haddock, A. Millar et D. Pritchard (dir.), *Epistemic Value*, Oxford, OUP, 2009 ; David Papineau, *The Roots of Reason*, OUP, 2003 ; Fred Dretske, *Perception, Knowledge, and Belief*, CUP 2000.
74. Pour cette lecture « normativiste », lire Paul Boghossian, « The Normativity of Content », Philosophical Issues, 13, 2003 ; Ralph Wedgwood, *The Nature of Normativity*, Oxford, OUP, 2007 ; et P. Engel, « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », *in* Timothy Chan (dir.), *The Aim of Belief*, OUP, 2013.
75. Pour des exemples de la position constructiviste, lire Tyler Burge, « Reason and the First Person », *in* Cynthia MacDonald, Barry Smith et Crispin Wright (dir.), *Knowing One's Own Mind*, Oxford, OUP, 1995 ;

Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Oxford, OUP, 1996 ; et John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, OUP, 2010. Pour la position cognitiviste, lire D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*

76. Pour l'objection, lire Allan Gibbard *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1991), Paris, PUF, 1993 ; et Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, Harvard, Harvard University Press, 2003 ; pour une réponse à l'objection, lire Michael Lynch, « Truth, Value, and Epistemic Expressivism », *Philosophical and Phenomenological Research*, 79, 1, 2009.

77. Lire Paul Boghossian, « The Normativity of Content », art. cité ; et Pascal Engel, 2013 « Doxastic Correctness », art. cité.

78. Pour la défense de cette conception par Scanlon : *What we Owe to Each Other*, *op. cit.* ; et *Being Realistic About Reasons*, Oxford, OUP, 2014. Par Skorupski : *The Domain of Reasons*, Oxford, OUP. Sur ce point, lire Kevin Mulligan, « Intentionality, Knowledge and Formal Objects », *Disputatio*, 2, 23, 2008 ; K. Mulligan, « Acceptance, Acknowledgment, Affirmation, Agreement, Assertion, Belief, Certainty, Conviction, Denial, Judgment, Refusal & Rejection », *in* Mark Textor, *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Palgrave MacMillan, 2013 ; P. Engel, « In Defense of Normativism about the Aim of Belief » art. cité ; et Conor McHugh, « Fitting Belief », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 114, 2014. Pour Thomson : *Normativity*, La Salle (Illinois), Open Court, 2008 ; et pour Sosa : *Knowing Full Well*, *op. cit* ; et *Judgment and Agency*, *op. cit.*

79. K. Mulligan, « Intentionality, Knowledge and Formal Objects », art. cité ; E. Sosa, *A Virtue Epistemology*, *op. cit.* ; E. Sosa, *Knowing Full Well*, *op. cit.* Pour l'objection à la terminologie de Sosa, lire P. Engel, « Sosa on Epistemic Normativity », *Philosophical Studies*, 3, 2013.

80. Thomson, *Normativity*, *op. cit.*

81. Sur les cas Gettier, lire J. Dutant et P. Engel, (dir.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005 ; et P. Engel, *Va savoir !*, *op. cit.*

82. David Velleman, « The Aim of Belief », art. cité.

83. Lire P. Engel, « Truth and the Aim of Belief », art. cité ; et « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », art. cité.

84. Lire Richard Jeffrey, *Probability and the Art of Judgment*, Cambridge, CUP, 1992 ; et Mark Kaplan, *Decision Theory as Philosophy*, Cambridge, CUP, 1996.

85. Montaigne, *Essais*, II, 12, 2. Voir aussi chez Rabelais le personnage de Trouillogan, dans le *Tiers Livre* (XXXV), qui ne sait dire ni oui ni non.

86. Lire Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, OUP, 2000 ; John Hawthorne, *Knowledge and Lotteries*, OUP, 2004 ; et Keith DeRose, *The Case for Contextualism*, Oxford, OUP, 2009, ch. 3.

87. Lire Williamson, *Knowledge and its Limits*, *op. cit.* ; John Hawthorne, *Knowledge and Lotteries*, *op. cit.* ; Pascal Engel, « The Norm of Truth : a Dialogue », *in* F. Bacchini, S. Caputo et M. Dell'Utri (dir.), *New Frontiers in Truth*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014 ; Pascal Engel, *Va savoir !*, *op. cit.* ; Declan Smithies, « The Normative Role of Knowledge », *Noûs*, I, 2, 2012.

88. Nicholas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, *op. cit.*, p. 67.

89. Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, OUP, 2000 ; Steven Reynolds, *Knowledge as Acceptable Testimony*, CUP, 2017.

90. Dennis Whitcomb, « Can there be a Knowledge first Ethics of Belief ? », *in* Jonathan Matheson et Rico Vitz (dir.), *The Ethics of Belief*, Oxford, OUP, 2013

91. Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, OUP, 2000.

92. D. Withcomb, « Can there be a Knowledge First Ethics of Belief », art. cité. Sur ce point, lire Krister Bykvist et Anandi Hattiangadi, « Does Thought Imply Ought ? », *Analysis*, 67, 2007.

93. C'est la thèse de Thomas Kelly, « Epistemic Rationality and Instrumental Rationality : a Critique », *Philosophy and Phenomenological Research*, 66, 3, 2003.

94. Lire Jaegwon Kim, « What is "Naturalized Epistemology" ? », *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, p. 391 ; et T. Kelly, « Evidence and Normativity », *Philosophy and Phenomenological Research*, 75, 2, 2007.

95. Earl Conee et Richard Feldman, *Evidentialism*, OUP, 2005, p. 83.

96. Pour une analyse de ces problèmes, lire E. Conee et R. Feldman, *Evidentialism*, *op. cit.* ; Trent Dougherty (dir.), *Evidentialism and its Critics*, Oxford, OUP, 2011 ; Arturs Logins, *Evidence, Knowledge and Justification*, thèse de doctorat, université de Genève, 2015.

97. Lire par exemple E. Sosa, « The Raft and the Pyramid » (1980), *in* Julien Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005 ; Erik J. Olsson, *Against Coherence. Truth, Probability and Justification*, OUP, 2005.

98. Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago, Chicago University Press, 1956.

99. Lire Owens, *Reason without Freedom*, *op. cit.*, p. 29 et suiv.

100. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, I, IV, 26.

101. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 1986 ; et *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford, OUP, 2012.

102. E. Sosa, *A Virtue Epistemology*, *op. cit.* ; E. Sosa, *Knowing Full Well*, *op. cit.* ;, L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, *op. cit.* ; Jason Baehr, *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford,

OUP 2011. Sur les difficultés de cette analyse, lire P. Engel, *Va savoir !*, *op. cit.*

103. Sur cette conception, lire Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (1966), Englewood Cliffs, Prentice Hall 1989 ; William Alston, « The Deontological Conception of Justification », *in* James Tomberlin (dir.), *Philosophical Perspectives*, III, 1988 ; Roger Pouivet, *Le Réalisme esthétique*, Paris, PUF, 2006 ; et Benoit Gaultier, « Avons-nous des obligations épistémiques », *in* Jean-Marie Chevalier et Benoit Gaultier (dir.), *Connaître*, Paris, Ithaque, 2014.

104. Peter Railton, « Normative Force and Normative Freedom » (2000), *in* P. Railton, *Facts, Values, and Norms*, Cambridge, CUP, 2003.

105. Sur ce point, lire Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994 ; et *contra*, D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*

106. C'est la position que j'ai défendue dans « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », *in* Timothy Chan (dir.), *The Aim of Belief*, OUP, 2013. Lire aussi Asbjom Steglich-Petersen, « The Truth Norm and Guidance », *Mind*, 119, 475, 2010.

107. Pour un autre argument contre cette assimilation, lire Philippe Chuard et Nicholas Southwood, « Epistemic Norms without Voluntary Control », *Noûs*, 43, 4, 2009 ; P. Engel, « Epistemic Responsibility without Epistemic Agency », *Philosophical Explorations*, 12, 2, 2009 ; et P. Engel, « In Defense of Normativism about the Aim of Belief », art. cité.

108. Lire John M. Fischer et Mark Ravizza, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, CUP, 1999 ; et Anne Meylan, *Foundations of an Ethics of Belief*, Berlin, De Gruyter, 2013.

109. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, XVII.

110. Jason Baehr, *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford, OUP, 2011. Lire aussi Robert C. Roberts et Jay Wood, *Intellectual Virtues*, OUP, 2007, qui parlent de l'épistémologie des vertus comme d'une épistemologie régulative.

111. Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (1966), Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.

112. Roger Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013.

113. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), Hackett, 1981 ; Richard M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; Daniel Star, *Knowing Better. Virtue, Deliberation, and Normative Ethics*, Oxford, OUP, 2015.

114. Lire Bemard Williams, « The Structure of Hare's Theory », *in* Douglas Seanor et Nick Fotion (dir.), *Hare and Critics*, Oxford, Clarendon Press, (1988). ; cité par Daniel Star, *Knowing Better*, *op. cit.*

115. Pascal Engel, *La Norme du vrai*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1989.
116. John Rawls, *Théorie de la justice* (Harvard, 1971), Paris, Seuil, coll. « Points », 2009.
117. Daniel Star, *Knowing Better*, *op. cit.*

II. Raisons de croire et raisons d'agir

1. Lire notamment P. Engel, « Believing, Accepting, and Holding True », *Philosophical Explorations*, I, 2, 1998 ; « Dispositional Belief, Assent, and Acceptance », *Dialectica*, 53, 1999 ; et *Believing and Accepting*, *op. cit.*
2. Lire Claudine Tiercelin, *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993 ; Pascal Engel, « Belief as a Disposition to Act : Variations of a Pragmatist Theme », art. cité ; et Benoit Gaultier, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Vrin, 2016.
3. D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*
4. Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1947 ; A. Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, *op. cit.* ; Simon Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, OUP, 1998 ; Mark Schroeder, *Being For*, Oxford, OUP, 2009 ; Isaac Levi, *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1981 ; Richard Foley, *Working Without a Net*, Oxford, OUP, 1993 ; Robert Brandom, *Making it Explicit*, Harvard, Harvard University Press, 1994 (trad. fr. partielle : *Rendre explicite*, Paris, Cerf, 2010) ; Gilbert Harman, *Reasoning, Meaning and Mind*, OUP, 1999 ; Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1990 ; Huw Price, *Naturalism without Mirrors*, Oxford, OUP, 2011 ; Christopher Hookway, *The Pragmatic Maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, OUP, 2012.
5. Lire Susanna Rinard, « Against the New Evidentialists », *Philosophical Issues*, 25, 2015 ; et « No Exception for Belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, XCIV, 1, 2017.
6. Daniel Dennett, *Darwin est-il dangereux ?* (1995), Paris, Odile Jacob, 2000 ; David Papineau, *The Roots of Reason*, Oxford, OUP, 2003 ; Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
7. Lire Claudine Tiercelin, *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993.
8. Aristote, *Métaphysique*, Θ, 6. Lire Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Oxford, OUP (1963) ; et Zeno Vendler, *Linguistics in Philosophy*, Ithaca (New York), Cornell University Press, (1967).
9. Sur la notion d'action mentale, lire Christopher Peacocke « Mental Action and Self-Awareness (I) », *in* Jonathan Cohen and Brian McLaughlin (dir.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Blackwell,

2007 ; Lucy O'Brien, *Self-Knowing Agents*, Oxford, OUP, 2007 ; Joëlle Proust, « A Plea for Mental Acts », *Synthese*, 129, 2001.

10. Sur ces problèmes, lire Pascal Engel, « Is Epistemic Agency Possible ? », *Philosophical Issues*, 23, 1, 2013 ; et Pascal Engel, « The Doxastic Zoo », *in* Annalisa Coliva, Paolo Leonardi et Sabastiano Moruzzi (dir.), *Eva Picardi on Language, Analysis and History*, Palgrave MacMillan, 2018.

11. Kant, *Critique de la raison pure*, B 848 et suiv. : « De l'opinion, du savoir et de la croyance », trad. Renaut, Paris, Aubier.

12. Sur les sentiments épistémiques, lire Jérôme Dokic « Seeds of Knowledge : Noetic Feelings and Metacognition », *in* Michael J. Beran, Johannes Brandl et Joëlle Proust (dir.), *Foundations of Metacognition*, OUP, 2012 2012.

13. Sur ces points, lire Julien Deonna et Fabrice Teroni, *The Emotions. A Philosophical Introduction*, London, Routledge, 2012.

14. Lire David Velleman, « What Happens when Someone Acts ? », *Mind*, 101, 1992 ; et Lucy O'Brien, *Self-Knowing Agents*, *op. cit.*, p. 130-131.

15. Pierre Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1813), Paris, Vrin, *Œuvres*, vol. VII, 2001 ; Brian O'Saughnessy, *The Will. A Dual Aspect Theory*, CUP, 1980 ; Jennifer Hornsby, *Actions*, Londres, Routledge, 1979.

16. Harry Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68, 1, 1969 ; repris *in* H. Frankfurt, *The Importance of What We Care about. Philosophical Essays*, Cambridge, CUP, 1988.

17. David Velleman, « What Happens when Someone Acts ? », art. cité.

18. Lire par exemple Christopher Mole, Dedan Smithies et Wayne Wu (dir.), *Attention. Philosophical and Psychological*, Oxford, OUP, 2011.

19. Galen Strawson, « Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaniety », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103, 3, 2003, p. 234.

20. Ernest Sosa, *Knowing Full Well*, *op. cit.*

21. T. Williamson soutient, dans *Knowledge and its Limits* (*op. cit.*, p. 45), que savoir est l'attitude factive générique. Lire P. Engel, « Métaphysique de la connaissance », *in* J.-M. Chevalier et B. Gaultier (dir.), *La Connaissance et ses raisons*, Paris, Collège de France, 2016.

22. Donald Davidson, *Actions et événements* (1980), Paris, PUF, 1993.

23. Ce point est bien mis en valeur pour l'action, la perception et la croyance dans l'introduction d'E. Sosa, *Judgment and Agency*, *op. cit.*

24. Ralph Wedgwood, *The Nature of Normativity*, *op. cit.*, p. 186.

25. Susanna Rinard, « Against the New Evidentialists », art. cité, p. 217-218.

26. Richard Foley, *Working without a Net*, *op. cit.*, p. 214.

27. Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

28. D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.* Lire aussi P. Engel, « Belief and the Right Kind of Reason », art. cité ; et « Y a-t-il des raisons d'état ? », art. cité.
29. R. Wedgwood, « The Unity of Normativity », *in* Daniel Star (dir.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, OUP, 2018.
30. Sur ces questions, lire Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, *op. cit.* ; Wlodek Rabinowicz et Toni Ronnow-Rasmussen, « The Strike of the Demon : On Fitting Pro-Attitudes », *Ethics*, 114, 3, 2004 ; Pamela Hieronymi, « The Wrong Kind of Reason », art. cité ; D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*, appendice A ; J. Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.* ; Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les Concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann, 2008 ; lire aussi P. Engel, « Belief and the Right Kind of Reason », art. cité ; et « Y a-t-il des raisons d'état ? », art. cité.
31. C'est l'objection que lui adressent notamment David Papineau, « There Are No Norms of Belief », *in* Timothy Chan (dir), *The Aim of Belief*, Oxford, OUP, 2013 ; Mark Schroeder, « The Ubiquity of State-Given Reasons », *Ethics*, 122, 3, 2012 ; et Allan Hazlett, *A Luxury of the Understanding*, Oxford, OUP, 2013.
32. David Lewis, « Desire as Belief », *Mind*, 97, 1988 (repris *in Collected Papers*, OUP, 1988, vol. II). Lire P. Engel, « Une croyance nommée désir », Klèsis, 31 (*La Philosophie de David Lewis*) [disponible en ligne sur Revue-Klesis.org].
33. D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*, p. 51-52.
34. Gregory Kavka, « The Toxin Puzzle », *Analysis*, 43, 1, 1983. Lire Pamela Hieronymi, « The Wrong Kind of Reason », *The Journal of Philosophy*, 102, 9, 2005.
35. J. Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.*, p. 36.
36. Wlodek Rabinowicz et Toni Ronnow-Rassmussen, « The Strike of the Demon : On Fitting Pro-Attitudes and Value », *Ethics*, 114, 2004, p. 402.
37. Lire Richard Foley, *Working Without a Net*, Oxford, OUP, 1993 ; T. Kelly, « Epistemic Rationality and Instrumental Rationality », art. cité ; G. Harman, *Reasoning, Meaning and Mind*, op. cit. ; Nishi Shah, « *How Truth Regulates Belief* », *The Philosophical Review*, 112, 2003 ; Pamela Hieronymi, « Controlling Attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 2006 ; Mark Schroeder, « The Ubiquity of State-Given Reasons », *Ethics*, 122, 3, 2012.
38. Alan Millar, *Understanding People*, OUP, 2004, p. 82
39. T. Scanlon, *What we Owe to Each Other*, *op. cit.*, p. 35.
40. Philip Pettit and Michael Smith, « Freedom in Belief and Desires », *Journal of Philosophy*, 93, 1996.

41. Lire Tim Bayne et Michelle Montague (dir.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford, OUP, 2011.

42. Mark Schroeder, « The Ubiquity of State-Given Reasons », *Ethics*, 122, 3, 2012, p 459-460.

43. Lire C. Tiercelin, *Le Doute en question*, Paris, L'Éclat 2005 ; B. Gaultier, « On Peirce's Claim that Belief Should Be Banished from Science », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 52, 3, 2016.

44. Mark Schroeder, « The Ubiquity of State-Given Reasons », art. cit., p 482 ; Pamela Hieronymi, « The Use of Reasons in Thought (and the Use of Earmarks in Arguments) », *Ethics*, 124, 1, 2013.

45. Scott Sturgeon, « Confidence and Coarse-Grained Attitudes », *in* Tamar Gendler et John Hawthome (dir.), *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 3, Oxford, OUP, 2010 ; Jane Friedman, « Why Suspend Judging? », *Noûs*, 2015.

46. P. Hieronymi, « The Wrong Kind of Reason », *The Journal of Philosophy*, 102, 9, 2005 ; D. Parfit, *On What Matters*, *op. cit.*, vol. I, p. 426.

47. Juan Comesaña, « Can we believe for Practical Reasons? », *Philosophical Issues*, 25, 1, 2015.

48. Lire Conor McHugh, « Fitting Belief », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. cxiv, part 2, 2014 ; et P. Engel, « Doxastic Correctness », art. cité.

49. A. Steglich-Petersen, « No Norm Needed : on the Aim of Belief », *Philosophical Quarterly*, 56, 2006.

50. D. Owens, « Does Belief Has an Aim? », art. cité. Sur l'acceptation, lire M. Bratman, « Practical Reasoning and Acceptance in a Context », *Mind*, 101, 401, 1992 ; P. Engel, « Believing, Holding True and Accepting », *Philosophical Explorations*, 1, 2 1998 ; P. Engel (dir.), *Believing and Accepting*, Kluwer, Dordrecht, 2000.

51. Susanna Rinard, « Against the New Evidentialists », art. cité.

52. Lire Bemard Williams, « Deciding to Believe », art. citéé ; Ralph Wedgwood, « The Aim of Belief », *Philosophical Perspectives*, 16, 2002 ; P. Engel, « Truth and the Aim of belief », *in* D. Gillies (dir.) *Laws and Models in Science*, Londres, College publications, 2005.

53. Lewis Carroll, *What the Tortoise Said to Achilles*, *Mind*, 1895.

54. Lire Hamid Vahid, « Aiming at Truth : Doxastic vs. Epistemic Goals », *Philosophical Studies*, 131, 2006 ; Ema Sullivan-Bissett et Paul Noordhof, « A Defence of Owens' Exclusivity Objection Beliefs Having Aims », *Philosophical Studies*, 163, 2013.

55. G. Harman, *Reasoning, Meaning and Mind*, *op. cit.*

56. Ce point est très bien mis en valeur par D. Owens, *Reason Without Freedom*, *op. cit.*, p. 24.

57. A. Steglish-Petersen, « Weighing the Aim of Belief », *Philosophical Studies*, 145, 2009.

58. Isaac Levi, *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press 1981.

59. Franz Brentano, *L'Origine de la connaissance morale* (1889), Paris, Gallimard, 2003 ; Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, *op. cit.* ; Kevin Mulligan, « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, 1998 ; W. Rabinowicz et T. Ronnow-Rassmussen, « The Strike of the Demon », art. cité ; Jonas Olson, « Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons », *Philosophical Quarterly*, 54, 2004 ; Sven Danielsson et Jonas Olson, « Brentano and the Buck-Passers », *Mind*, 116, 463, 2007 ; Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les Concepts de l'éthique. Faut-il être conséquantialiste ?*, Paris, Herman, 2008.

60. Allen Philipps Griffiths écrit dans la tradition de John Cook Wilson, *Statement and Inference*, OUP, 1926, et de George Stout, *Analytic Psychology*, London, Allen & Unwin, 1886, qui était le principal disciple de Brentano en Angleterre. Lire Maria van der Schaar, *G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2013.

61. Lire Pascal Engel, « Free Believers », *Manuscrito*, 25, numéro spécial : « Mental Causation », sous la direction de A. Leclerc, G. da Silva de Queiroz et M. B. Wrigley, 2002. Lire aussi *infra* le chap. VI.

62. John Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.* ; D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*

63. Cette thèse d'origine husserlienne est défendue par Kevin Mulligan, « Intentionality, Knowledge and Formal Objects », *Disputatio*, II, 23, 2008 ; P. Engel, « Doxastic Correctness », art. cité ; et C. McHugh, « Fitting Belief », art. cité.

64. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au* XVI[e] *siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.

65. Je l'emprunte, outre à Davidson, à J. N. Findlay, « The Justification of Attitudes », *Mind*, 63, 250, 1954 ; et à A. Millar, *Understanding People*, op. cit. Je l'ai suggérée dans « Doxastic Correctness », art. cité ; et dans « The Doxastic Zoo », art. cité.

66. Lire aussi Tyler Burge, « Reason and the First Person », *in* Barry Smith et Crispin Wright (dir.), *Knowing One's Own Mind*, Oxford, OUP, 1995 ; Christine Korsgaard, *The sources of Normativity*, Oxford, OUP, 1996, p. 92-93. Pour une discussion de cette conception, lire D. Owens, *Reason without Freedom*, op. cit. ; P. Engel, « Free Believers », *Manuscrito*, 25, numéro spécial : *Mental Causation*, sous la direction de A. Leclerc, G. da Silva de Queiroz et M. B. Wrigley, 2002 ; et P. Engel « Epistemic

Responsibility without Epistemic Agency », *Philosophical Explorations*, 12, 2, 2009.

67. John McDowell, « Having the World in View », *Journal of Philosophy*, 95, 1998.

68. Tyler Burge, « Reason and the First Person », *in* Barry Smith et Crispin Wright (dir.), *Knowing One's Own Mind*, Oxford, OUP, 1995 ; et Robert Brandom, *Making It Explicit*, *op. cit.*

69. Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p 120-122.

70. David Owens, *Reason without Freedom*, *op. cit.* ; et *Normativity and Control*, Oxford, OUP, 2017.

71. Lewis Carroll, *What the Tortoise Said to Achilles*, *op. cit.*

72. Lire Peter Railton, « On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action », *in Facts, Values, and Norms*, CUP, 1997 ; Simon Blackburn, « Practical Tortoise Raising », *Mind*, 104, 416, 1995 ; et P. Engel, « The Philosophical Significance of Carroll's Regress The Carrollian », Issue, 28.

73. Timothy Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*

74. Lire Pamela Hieronymi, « Controlling Attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 2006 ; et « Two kinds of agency », *in* Lucy O'Brien et Matthew Soteriou (dir.), *Mental Action*, OUP, 2009.

75. C. Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.*, p. 149. Cette conception est également en accord avec la conception de la responsabilité avancée par John Fischer et Mark Ravizza, qui définissent la responsabilité comme capacité à répondre aux raisons. Lire *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, CUP, 1998. Lire aussi Anne Meylan, *Foundations of an Ethics of Belief*, Berlin, De Gruyter, 2013.

III. Croyances religieuses et certitudes primitives

1. Bertrand Russell, *Essais sceptiques* (1935), Paris, Les Belles Lettres, 2011.

2. Peter van Inwagen, « It Is Wrong, Everywhere, Always, for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence » (« Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante, *in* Cyrille Michon et Roger Pouivet (dir.), *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, Paris, Vrin, 2010.

3. Par exemple Henry H. Price, Belief, Londres, Allen & Unwin, 1969 ; Peter van Inwagen, « It Is Wrong, Everywhere, Always, for Anyone… », art. cité ; Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford, OUP, 1985 ; Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, OUP, 2004 ; Cyrille

Michon et Roger Pouivet (dir.), *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, Paris Vrin, 2010.

4. Richard Feldman, « Reasonable religious disagreements », *in* Louise Antony (dir.), *Philosophers Without Gods : Meditations on Atheism and the Secular Life*, OUP, 2007.

5. J'ai examiné les conceptions de l'autorisation épistémique dans *Va savoir !, op. cit.* Lire aussi Roger Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013.

6. Voir par exemple la position dite « dogmatiste » de James Pryor, « The Skeptic and the Dogmatist », *Noûs*, 34, 4, 2000, que j'ai en partie défendue dans *Va savoir !, op. cit.*

7. William Alston, *Perceiving God*, Cornell, Cornell University Press, 1991 ; et Nicolas Wolterstorff, *Locke and the Ethics of Belief*, *op. cit.*

8. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, OUP, 2004.

9. Je l'ai fait ailleurs, notamment dans *Va savoir !, op. cit.* Sur l'épistémologie réformée, lire R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses,* Paris, Cerf, 2013 ; et Cyrille Michon et R. Pouivet (dir.), *Philosophie de la religion*, *op. cit.*

10. Lire Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004.

11. Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford, OUP, 1985.

12. Clive Staple Lewis, « On Obstinacy in Belief », *in The World Last Night and Other Essays* (1962), Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2002.

13. Lire par exemple Lisa Bortolotti, *Delusions and Other Irrational Beliefs*, *op. cit.* ; Tamar Szabo Gendler, « Alief and Belief », *Journal of Philosophy*, 105, (10), 2008 ; et Thomas Gilovitch, *How we Know what Isn't so*, *op. cit.*

14. Gianni Vattimo et Richard Rorty, *Il Futuro della religione. Solidarietà, ironia, carità*, Milan, Garzanti, 2005.

15. Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger (Benoît XVI), *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010.

16. Wael Farouq, André Glucksmann, Joseph Ratzinger (Benoît XVI) *et alii*, *Dieu sauve la raison*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

17. Jean-Marc Ferry, *La Religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010, p. 97.

18. Espen Dahl, *Stanley Cavell, Religion, and Continental Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2014 ; Gianni Vattimo et Richard Rorty, *Il Futuro della religione. Solidarità, ironià, carità*, Milan, Garzanti, 2005.

19. John Bishop, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, OUP – Clarendon Press, 2007. Lire également Espen Dahl, *Stanley Cavell, Religion, and Continental Philosophy*,

Bloomington, Indiana University Press, 2014, qui recrute le penseur de l'ordinaire comme amateur de spiritualité.
20. Ronald Dworkin, *Religion sans Dieu* (2013), Genève, Labor et Fides, 2014.
21. Charles Taylor, *L'Âge séculier* (2008), Paris, Seuil, 2012. J'ai rendu compte de ce livre dans *La Quinzaine littéraire*, n° 1065, 16 juillet 2012.
22. Jacques Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2007.
23. William James, *Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, (1901), Exergue, 2001.
24. Dante, *Divine Comédie*, *Enfer*, chant IV, 136-139.
25. Bertrand Russell, « Pragmatism », *Edinburgh Review*, 1909 ; et « William James' Conception of Truth » (1908), *in Philosophical Essays*, CUP, 1910 (tr. fr. : *Essais philosophiques*, Paris, PUF, 1997).
26. S. Rinard, « Against the New Evidentialists », art. cité ; Miriam S. McCormick, *Believing Against the Evidence*, London, Routledge, 2015 ; D. Papineau, « There are No Norms of Belief », art. cité ; Allan Hazlett, *A Luxury of the Understanding*, Oxford, OUP, 2013.
27. P. Engel, « Belief and Normativity », *Disputatio*, 2, 23, 2007.
28. Baron Reed, « Self-Knowledge and Rationality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 80, 1, 2010.
29. N. Shah, « How Truth Regulates Belief », art. cité ; N. Shah et D. Velleman, « Doxastic Deliberation », art. cité.
30. Pour une illustration de cet argument, lire par exemple Eddy M. Zemach, « Practical Reasons for Belief? », *Noûs*, 31, 4, 1997.
31. Selim Berker, « A Combinatorial Argument against Practical Reasons for Belief », *Analytic Philosophy*, 5, 4, 2019.
32. Sur l'île de Spinalonga, lire Epaminondas Remoundakis, *Vies et morts d'un Crétois lépreux*, Marseille/Toulouse, Anacharsis, 2015.
33. Tamar Szabo Gendler, « The Puzzle of Imaginative Resistance », *Journal of Philosophy*, 97, 2, 2000.
34. Lire Jonathan Dancy, *Practical Reality*, Oxford, OUP, 2000 ; Maria Alvarez, *Kinds of Reasons*, Oxford, Clarendon Press, 2009 ; D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.* ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.* ; John Broome, *Rationality Through Reasoning*, Oxford, Wiley Blackwell, 2013.
35. Pour cette distinction, lire Maria Alvarez, *Kinds of Reasons*, Oxford, Clarendon Press, 2010.
36. Défendue par exemple par Susanna Rinard, « Against the New Evidentialists », *Philosophical Issues*, 2015 ; S. Rinard, « No Exception for Belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 94, 1, 2017 ; et dans une certaine mesure par R. Foley, *Working Without a Net*, *op. cit.*

37. Selim Berker, « A Combinatorial Argument against Practical Reasons for Belief », *Analytic Philosophy*, 5, 4, 2019.

38. *Ibid.*

39. Andrew Reisner, « Weighing pragmatic and evidential reasons for belief », *Philosophical Studies*, 138, 1, 2008.

40. Jeremy Fantl et Matthew McGrath, *Knowledge in an Uncertain World*, Oxford, OUP, 2011. Lire aussi P. Engel, « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value », art. cité.

41. Stephanie Leary, « In Defense of Practical Reasons for Belief », *Australasian Journal of Philosophy*, 95, 3, 2017.

42. Nishi Shah, « A New Argument for Evidentialism », *The Philosophical Quarterly*, 56, 225, 2005.

43. Lire par exemple Eric Schwitzgebel, « In-Between Believing », *Philosophical Quarterly*, 51, 2001.

44. Lire Sarah Stroud, « Epistemic Partiality in Friendship », *Ethics*, 116, 2006.

45. Harry Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

46. Au sein d'une vaste littérature, lire Richard Holton, « Deciding to Trust, Coming to Believe », *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1, 1994 ; R. Foley, *Intellectual Trust in Oneself and Others*, CUP, 2001 ; et L. Zagzebski, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, OUP, 2012.

47. Lire Henry H. Price, *Belief*, Londres, Allen and Unwin,1969. Kevin Mulligan, « Acceptance, Acknowledgment, Affirmation, Agreement, Assertion, Belief, Certainty, Conviction, Denial, Judgment, Refusal and Rejection », *in* Markus Textor (dir.), *Judgment and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Londres, Palgrave MacMillan, 2013, donne un ensemble de références dans la tradition phénoménologique.

48. K. Mulligan, « Certainty, Soil and Sediment », *in* M. Textor (dir.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, Routledge, 2006.

49. Wittgenstein, *De la certitude* (1969), Paris, Gallimard, 2007.

50. Lire Duncan Pritchard, « Is "God Exists" a Hinge Proposition or a Religious Belief ? », *International Journal for Philosophy of Religion*, 47, 2000.

51. Lire Jacques Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?* et *Que peut-on faire de la religion ?*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2009 et 2014.

52. J'ai défendu cette idée au sujet des « propositions charnières » dans « Epistemic Norms and the Limits of Epistemology », *International Journal for the Study of Skepticism*, 6, 2-3, 2015.

53. C. S. Lewis « On Obstinacy in Belief », art. cité.

54. John Henry Newman, *Grammaire de l'assentiment* (1870), Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
55. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, vol. VI, Harvard, Harvard University Press, 1935, p. 148.

IV. Éthique seconde de la croyance et vertu intellectuelle

1. Cicéron, *Des devoirs*, I, 3, 8, trad. M. Testard, S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014 ; lire Jean-Baptiste Gourinat, « Comment se détermine le kathekon ? », *Philosophie antique*, 14, 2014.
2. John Broome, « Normative Requirements », *Ratio* (nouvelle série), 12, 4, 1999 ; et *Rationality through Reasoning*, Oxford, Blackwell, 2013.
3. Platon, *Euthyphron*, trad. L. A. Dorion, Paris, GF, 1997.
4. Lire notamment Philippa Foot, *Le Bien naturel* (2000), Genève, Labor et Fides, 2013 ; Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, OUP, 2002 ; Julia Annas, *Intelligent Virtue*, New York, OUP, 2011 ; Julia Driver, *Uneasy Virtue*, CUP, 2003 ; Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, OUP, 1999 ; Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, Oxford, OUP, 2001 ; et Joseph Raz, *The Practice of Value*, OUP, 2005.
5. Joseph Raz, *Engaging Reason*, OUP, 2000, p. 67.
6. D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.*
7. Lire Terence Cuneo, *The Normative Web*, Oxford, OUP, 2007.
8. Hans Kelsen, *Théorie général des normes*, Paris, PUF, 1996.
9. Lire Claude Panaccio, *Le Discours intérieur*, Paris, Seuil, 1999, p. 221-222.
10. David Velleman, « The Aim of Belief », art. cité ; Paul Boghossian, « The Normativity of Content », Philosophical Perspectives, 13, 2003 ; Pascal Engel, « Doxastic Correctness », art. cité ; et Pascal Engel, « Replies : on Norms of Belief and Knowledge », *Synthese*, Truth & Epistemic Norms, 2017.
11. Sur ces distinctions, lire A. Millar, *Understanding People*, *op. cit.* ; et « Reasons for Belief, Perception, and Reflective Knowledge », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXXVIII, 2014. Lire également E. Sosa, *Judgment and Agency*, *op. cit.*, ch. 1.
12. Je suis ici Christopher Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1992 ; et *The Realm of Reason*, Oxford, OUP, 2004. Lire Pascal Engel, *Va savoir !*, *op. cit.* ; et « Doxastic Correctness », art. cité.

13. Lire Diego Marconi, *Per la verità*, Milan, Einaudi, 2007, p. 12-13 ; et Clayton Littlejohn, *Justification and the Truth-Connection*, Cambridge, CUP, 2012.

14. Pour une analyse de ces oppositions, lire Maria Alvarez, *Kind of Reasons*, *op. cit* ; D. Parfit, *On What Matters*, vol. I, *op. cit.* ; et J. Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.* Lire également Pascal Engel, « Epistemic Norms and the Limits of Epistemology », International Journal for the Study of Skepticism, 6, 2-3, 2015.

15. Pour une tentative en ce sens, lire Veli Mitova, *Believable Evidence*, Cambridge, CUP, 2017.

16. John Broome, « Normative Requirements », *Ratio* (nouvelle série), 12, 4, 1999 ; John Broome, *Rationality through Reasoning*, Oxford, Wiley Blackwell, 2013 ; Robert Brandom, *Rendre explicite*, *op. cit.* ; A. Millar, *Understanding People*, *op. cit.*

17. Sur cette question, lire Mitchell S. Green et John N. Williams (dir.), *Moore's Paradox. New Essays on Belief, Rationality and the First Person*, Oxford, OUP, 2007.

18. A. Millar, *Understanding People*, *op. cit.*, p. 72 ; John Broome, *Rationality through Reasoning*, *op. cit.*, ch. 16.

19. John Broome, « Normative Requirements », art. cité ; et *Rationality through Reasoning*, *op. cit.*

20. David Owens, *Reason without Freedom*, *op. cit.* ; et *Normativity and Control*, *op. cit.*

21. Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994.

22. S. Blackburn, « Practical Tortoise Raising », art. cité, p. 695. Lire Pascal Engel, « Oh ! Carroll ! Raisons, normes et inférence », *Klésis*, 13, 2009.

23. Christine Korsgaard, « Skepticism about Practical Reason », *Journal of Philosophy*, 83, 1986.

24. David Owens, *Reason without Freedom*, *op. cit.* ; et *Normativity and Control*, *op. cit.* ; Pascal Engel, « Free Believers », *Manuscrito*, 25, numéro spécial : *Mental Causation*, sous la direction de A. Leclerc, G. da Silva de Queiroz et M. B. Wrigley, 2002.

25. Lire S. Blackburn, « Practical Tortoise Raising », art. cité ; Peter Railton, « Normative Force and Normative Freedom », *in* Peter Railton, *Facts, Values and Norm. Essays toward a Morality of Consequence*, Cambridge, CUP, 2003 ; P. Engel, « Oh ! Carroll ! Raisons, normes et inférence », *Klésis*, 13, 2009 ; P. Engel, « Logical Reasons », *Philosophical Explorations*, 8, 1, 2005.

26. David Ross, *The Right and the Good* (1930), Oxford, OUP, 2002.

27. Sur cette distinction initialement proposée par Bernard Williams, lire Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les Concepts de l'éthique*, *op. cit.*

28. E. Sosa, *A Virtue Epistemology, op. cit.* ; John Greco, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge, CUP, 2010.
29. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge, CUP, 1996 ; Jason Baehr, *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, OUP, 2011.
30. Stephen Kearns et Daniel Star, « Reasons as Evidence », *Oxford Studies in Metaethics*, 4, 2009 ; et Daniel Star, *Knowing Better : Virtue, Deliberation, and Normative Ethics*, Oxford, OUP, 2015.
31. J. Baehr, *The Inquiring Mind, op. cit.*
32. Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology, op. cit.* ; *Knowing Full Well, op. cit.* ; *Judgment and Agency, op. cit.* J'ai critiqué ce modèle dans « Sosa on the Normativity in Belief », *Philosophical Studies*, 166, 3, 2013.
33. Ernest Sosa, *Knowing Full Well, op. cit.*
34. J. Baehr, *The Inquiring Mind, op. cit.* ; Robert C. Roberts et W. Jay Wood, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, OUP, 2007.
35. Isaac Levi, *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1980.
36. J. Raz, *Engaging Reason, op. cit.*, p. 9.
37. Stephen Kearns et Daniel Star, « Reasons as Evidence », art. cité ; et Daniel Star, *Knowing Better, op. cit.* ; Eva Schmidt, « New Trouble for "Reasons as Evidence" : Means That Don't Justify the Ends », *Ethics*, 127, 3, 2017.
38. Joseph Raz, *Engaging Reason*, Oxford, OUP, 2000 ; Jonathan Dancy, *Practical Reality*, Oxford, OUP, 2000 ; John Skorupski, *The Domain of Reasons, op. cit.*
39. Eleonore Stump, « The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics : Aquinas on the Passions », *Faith and Philosophy*, 28, 1, 2011.

V. Trois défis pour l'éthique seconde de la croyance

1. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
2. Cicéron, *Des devoirs*, I, 39 ; et III, 99. Sur ce sujet, lire Martin Hollis, « Reasons of Honor », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87, 1986.
3. Référence à une croyance mystique de Kepler. Le meilleur livre sur cette question est celui de Gérard Simon, *Kepler, astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979.

4. Sur ce point, lire McDowell, « Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World », *in* McDowell, *Having the World in View*, *op. cit.* ; et J. Raz, *The Practice of Value*, OUP, 2003. Le projet de Nathalie Heinich (*Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017) de se débarrasser des concepts normatifs pour décrire leurs conditions d'acceptation commet ce même paralogisme.

5. Lire par exemple Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2006.

6. Robert K. Merton, « The Normative Structure of Science », *in The Sociology of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1973 ; Alistair C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking*, Londres, Duckworth, 1994 ; Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivité* (2007), Dijon, Les Presses du réel, 2012 ; Dominique Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, Paris, Seuil, 3 vol., 2015.

7. Sur Foucault, lire Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, Marseille, Agone, 2016 ; et Pascal Engel, « Michel Foucault, connaissance, vérité et éthique », in P. Artières et M. Alves da Fonseca, *Michel Foucault*, Paris, L'Herne, 2011.

8. Steven Shapin, *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du* XVII[e] *siècle*, Paris, La Découverte, 2014 ; Pascal Engel et Richard Rorty, *À quoi bon la vérité ?*, *op. cit.*

9. Lire B. Williams, *Vérité et véracité* (2002), Paris, Gallimard, 2006, p. 59.

10. Edward J. Craig, *Knowledge and the State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis*, OUP, 1991 ; Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (trad. fr. : *Vérité et véracité*, Paris, Gallimard, 2006).

11. Lire Pascal Engel et Richard Rorty, *À quoi bon la vérité ?*, *op. cit.*

12. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France*, 1979-1980, 2012, p. 114.

13. George Edward Moore, « Truth » (1900), *in Philosophical Papers* , Londres, Routledge, 1993.

14. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, *op. cit.*, p. 59.

15. *Ibid.*, p. 85. J'insiste sur ce point dans *Va savoir !*, *op. cit.*

16. Lire par exemple Richard E. Nisbett et Lee Ross, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Human Judgments*, Prentice Hall, 1980 ; Thomas Gilovitch, *How We Know what Isn't So*, *op. cit.* ; et Paolo Legrenzi, *Non occore essere stupido per fare sciochezze*, Bologne, Il Milono, 2010.

17. G. Harman, « The Nonexistence of Character Traits », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100, 2000.

18. Stanley Milgram, *La Soumission à l'autorité* (1963), Paris, Calmann-Lévy, 1994.

19. Lire John Doris, *Lack of Character. Personality and Moral Behavior*, CUP, 2002 ; John Doris et Lauren Olin, « Vicious minds », *Philosophical Studies*, 168, 2014 ; Mark Alfano et Abrol Fairweather (dir.), *Epistemic Situationism*, OUP, 2017 ; et Alberto Masala et Jonathan Webber (dir.), *From Personality to Virtue. Essays in the Philosophy of Character*, OUP, 2016.

20. Gilbert Ryle, *La Notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux* (1949), Paris, Payot, 2005.

21. Ernest Sosa, « Virtue Theory against Situationism » *in* Alfano et Fairweather (dir.), *Epistemic Situationism*, 2017, p. 98.

22. Gilbert Ryle, « Jane Austen and the Moralists », *The Oxford Review*, 1, 1966 (repris dans *Collected Essays. 1929-1968*, Londres, Routledge, 1966.

23. Wolfgang Sofsky, *Le Livre des vices*, Paris, Circé, 2012.

24. R. Pouivet « Épistémologie, esthétique et vertus », *in* Jean-Marie Chevalier et Benoit Gaultier (dir.), *La Connaissance et ses raisons*, Collège de France, Paris, 2016. Lire aussi du même auteur *Le Réalisme esthétique*, Paris, PUF, 2006 ; « Moral and Epistemic Virtues : A Thomistic and Analytical Perspective », *Forum Philosophicum*, 15, 1, 2010 ; et *Épistémologie des croyances religieuses*, *op. cit.* La littérature et l'iconographie sont immenses. Lire Shawn Tucker, *Virtues and Vices in the Arts*, Eugene (Oregon), Cascade Books, 2015.

25. Lire Peter Geach, *The Virtues. The Stanton Lectures, 1973-1974*, CUP, 1977 ; et Alasdair McIntyre, *AfterVirtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984.

26. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, *op. cit.*

27. Jason Baehr, *The Inquiring Mind*, *op. cit.*

28. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, *op. cit.* ; Trent Dougherty, « The "Ethics of Belief" is Ethics (Period) », *in* J. Matheson and R. Vitz (dir.), *The Ethics of Belief*, op. cit.

29. Robert C. Roberts et W. Jay Wood, Intellectual Virtues, *op. cit.*

30. Nenad Miscevic, « Curiosity, its Objects and Varieties », *in* Ilhan Inan, Lani Watson, Dennis Whitcomb et Safiye Yigit (dir.), *The Moral Psychology of Curiosity*, Londres, Rowman & Littlefield, 2018.

31. Sari Kivistö, *The Vices of Learning. Morality and Knowledge at Early Modern Universities*, Leyde, Brill, 2014.

32. *Ibid.*, p. 18.

33. R. K. Merton, « The Normative Structure of Science », art. cité.

34. Sur Karl Kraus, lire Jacques Bouveresse, *Satire et prophétie. Les voix de Karl Kraus*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2007.

35. Judith Shklar, *Les Vices ordinaires* (1984), Paris, PUF 1992.

36. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1151a, 6, 7.

37. Lire Amelie Rorty, « Akratic Believers », *American Philosophical Quarterly*, 20, 2, 1983 ; Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, *op. cit.* ; David Owens, 2007 « *Epistemic* akrasia » (2007), repris *in Normativity and Control*, *op. cit.* ; et Pascal Engel, « *Akrasia* pratique et *akrasia* épistémique », art.cit. Pour une analyse intéressante des cas où l'acrasie épistémique peut être un vice, lire également Heather Battaly, « Varieties of Epistemic Vice », *in* Jonathan Matheson et Rico Vitz (dir.), *The Ethics of Belief*, *op. cit.*
38. Jason Baehr, « Epistemic Malevolence », *in* Heather Battaly(dir.), *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Oxford, Blackwell, 2010.
39. Robert C. Roberts et Jay Wood, *Intellectual Virtues*, *op. cit.*, p. 169 et p. 177.

VI. Descartes et la vertu intellectuelle

1. Lire par exemple Lilli Alanen, « Descartes on Virtue », *in Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, Lund, Lund University, 2007.
2. Dans ce chapitre, je reprends en partie mon article « Descartes y la responsabilidad epistemica », *Laguna*, 10, 2002.
3. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II, 1, Q. 17, art. 6 ; II, 2, Q. 2, art. 9, 2 ; et *De veritate*, 14, 1. Sur cette question, lire Cyrille Michon, « Les préambules de la foi », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 13, 2002 ; Tobias Hoffmann et Cyrille Michon, « Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism », *The Philosopher's Imprint*, 17, 10, 2017 ; et L. Jaffro, *Croit-on comme on veut ?*, *op. cit.*
4. Lire notamment Hobbes, *Troisièmes objections*, objection treizième ; Spinoza, *Éthique*, II, 49 ; Leibniz, *Remarques sur la première partie des principes de Descartes*, sur la première partie, articles 31-35.
5. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, II, 4, AT IX, II, 25 ; lettre à Mersenne du 3 décembre 1640, AT III, 249.
6. Descartes, lettre à Regius du 24 mai 1640, AT III, p. 64.
7. Lire Lilli Alanen, « Intuition, jugement et évidence », *in* Joël Biard et Roshdi Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997.
8. Descartes, *Méditation quatrième*, AT IX, 47-48.
9. Descartes, *Les Passions de l'âme*, I, 152, AT, 445.
10. Alvin Plantinga, *Warrant. The Current Debate*, OUP, 1993.
11. Ferdinand Alquié, *Œuvres*, Paris, Garnier, t. 2, p. 421 ; et Lilli Alanen, « Intuition, jugement et évidence », art. cité, p. 172.

12. Ce point est mis clairement en valeur par Robert Pasnau dans « Epistemology Idealised », *Mind*, 122, 2014.

13. Edwin Curley, « Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief », in E. Friedman et M. Mandelbaum (dir.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, La Salle, Open Court, 1975.

14. Descartes, AT, IV, 174.

15. Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, p. 267.

16. C. Larmore, « Descartes Psychologistic Theory of Assent », *Journal of the History of Philosophy*, 26, 2, 1984.

17. Descartes, *Septièmes Réponses*, AT XII.

18. E. Sosa, *Judgment and Agency, op. cit.*

19. Lire Pascal Engel, *Va savoir !, op. cit.*, chapitre 4.

20. E. Sosa, *Judgment and Agency, op. cit.*, p. 249.

21. Lire, à la suite de nombreux commentaires (comme ceux de Geneviève Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957), Donald Rutherford, « Reading Descartes as a Stoic : Appropriate Actions, Virtue, and the Passions », *Philosophie antique*, 14, 2014.

22. Descartes, *Les Passions de l'âme*, II, 153, AT XI, 446.

23. Descartes, AT V, 8.

24. Descartes, AT V, 83-84.

25. Sur ce point, lire les commentaires de Denis Kambouchner, *L'Homme de passions*, Paris, Albin Michel, vol. II, 1995, p. 217 et suiv.

26. Sur les sentiments épistémiques, lire Jérôme Dokic, « Seeds of Knowledge : Noetic Feelings and Metacognition », *in* Michael J. Beran, Johannes Brandl, Josef Perner et Joëlle Proust (dir.), *Foundations of Metacognition*, OUP, 2008.

27. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 70 ; AT XI, 380.

28. Descartes, lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645, AT IV, 295-296.

29. Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, AT VII, 49.

30. Descartes, AT V, 82-83.

31. Descartes, AT X, 371-372.

32. Épictète, *Manuel*, XXX, trad. É Bréhier, *in Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1962, p. 1122

VII. Vices ordinaires. Curiosité, foutaise et snobisme

1. Lire par exemple Allan Gibbard, « Thoughts and Norms », *Philosophical Issues*, 13, 2003 ; Simon Blackburn, *Ruling Passions, op. cit.* ; Simon

Blackburn, « Reason, Virtue and Knowledge », art. cité ; Mark Schroeder, *Being For*, OUP, 2008.

2. Parmi les auteurs qui défendent un non-factualisme radical en ce domaine, lire Hartry Field, « Epistemology without Metaphysics », *Philosophical Studies*, 143, 2009.

3. Lire Marian David, « Truth as the Epistemic Goal », *in* Matthias Steup, *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, OUP, 2001 ; et Marian David, « How to Take Truth as the Epistemic Goal », *in* Christoph Jäger et Winfrind Löffler (dir.), *Epistemology : Contexts, Values, Disagreement. Proceedings of the 34th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, Francfort, Ontos Verlag, 2012.

4. E. Sosa, « For the Love of Truth ? », *in* A. Fairwheaher et L. Zagzebski (dir.), *Virtue Epistemology*, OUP, 2001.

5. Dan Sperber et Deirdre Wilson, « Truthfulness and Relevance », *Mind*, 111, 2010.

6. Philip Kitcher, *Science, vérité et démocratie* (2001), Paris, PUF, 2010.

7. Julia Driver, *Uneasy Virtue*, CUP, 2003.

8. Allan Hazlett, *A Luxury of the Understanding*, OUP, 2013. Sur ce point, lire P. Engel, « Rambling on the Value of Truth », *in* J. Perssons (dir.), *Against Boredom. Essays Dedicated to Nils-Eric Sahlin for his 60th Birthday*, Lund Universitet, 2015.

9. Gerd Gigerenzer, *Adaptive Thinking. Rationality in the Real World*, New York, OUP, 2000.

10. Sur cet argument, lire Paul Horwich, « The Value of Truth », *Noûs*, 40, 2, 2006 ; et P. Engel, « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value », *in* A. Haddock, A. Millar et D. Pritchard, *Epistemic Value*, OUP, 2009

11. Lire Michael Lynch, *The Value of Truth*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2005. N. Treanor, « Trivial Truths and the Aim of Inquiry », *Philosophy and Phenomenological Research*, 89, 3, 2014 ; D. Pritchard, « Truth as the Fundamental Epistemic Good », *in* J. Matheson et R. Vitz, *The Ethics of Belief*, *op. cit.* Stephen Grimm, dans « What is interesting ? », *Logos and Episteme*, 2, 2011, fait une tentative intéressante pour départager ce qui est intéressant et ce qui ne l'est pas.

12. Platon, *Ménon*, 97c et 97d.

13. Lire Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York, CUP, 2003 ; L. Zagzebski, « The Search for the Source of Epistemic Good », art. cité ; Duncan Pritchard, « Truth as the Fundamental Epistemic Good », art. cité ; et Pascal Engel, « La connaissance », art. cité.

14. Platon, *Ménon*, 98a-3 ; Alvin Goldman et Erik Olson, « Reliabilism and the Value of Knowledge », *in* Adrian Haddock, Allan Millar et Duncan

Pritchard (dir.), *Epistemic Value*, OUP, 2009 ; Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, *op. cit.* ; John Hyman, *Action, Knowledge and Will*, OUP, 2015.

15. Duncan Pritchard, « Truth as the Fundamental Epistemic Good », art. cité, p. 117-118.

16. Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York, CUP, 2003 ; Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, *op. cit.*

17. Lire Catherine Elgin, « From knowledge to understanding », in S. Hetherington, (dir.), *Epistemology's Futures*, 2006, sur le fait que la compréhension n'a pas besoin d'être factive ; et Catherine Elgin, *True Enough*, CUP, 2017, pour la défense de l'importance de la compréhension. Pour mon opposition, lire « Literature and practical knowledge », *Argumenta*, 2 (1), 2016 [disponible sur Argumenta.org].

18. Christian Nadeau, « Montaigne contre l'éthique de la vertu », *in* Thierry Gontier et Suzel Mayer (dir.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Garnier, 2010.

19. Bernard Williams, *Truth and Thruthfulness*, *op. cit.* ; Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, *op. cit.*

20. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 118-119.

21. Lire Simon Blackburn, « Reason, Virtue and Knowledge », art. cité ; et Paul Horwich, « The Value of Truth », art. cité.

22. Sur cette notion, lire A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, op. cit. ; et Fabrice Teroni, « Emotions and Formal Objects », *Dialectica*, 61, 3, 2007. Ilhan Inan, *The Philosophy of Curiosity*, Londres, Routledge, 2012, traite essentiellement la curiosité comme une relation à des objets, et l'analyse en termes de référence à des objets. Mais dans le cadre adopté ici, elle est une relation à des vérités, et pose un problème relatif au but de la cognition. Lire P. Engel, « Curiosity as an Epistemic Vice », *in* I. Inan *et alii* (dir.), *The Moral Psychology of Curiosity*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.

23. Sur l'usage de l'expression par Shakespeare et Ben Jonson, lire Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, OUP, 2004, p. 315). Pour Montaigne : *Essais*, II, 12, « Apologie de Raymond Sebond ».

24. Lire en particulier Lire Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, OUP, 2004. ; et Sari Kivisto, *The Vices of Learning*, *op. cit.*

25. Aristote, *Métaphysique*, A,980, a21.

26. R. Wedgwood, « The Aim of Belief », art. cité ; *The Nature of Normativity*, *op. cit.*

27. H. Vahid, « Aiming at Truth : Doxastic vs. Epistemic Goals », *Philosophical Studies*, 131, 2006.
28. Piet J. Drent, Kees van Oers et Arie J. van Noordwijk, « Realised Heritability of Personalities in the Great Tit (*Parus major*) », *Proceedings of the Royal Society B*, 270, 2003 ; lire aussi Richard Byrne, « Animal Curiosity », *Current Biology*, 23, (11), 2013.
29. Lire Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, OUP, 2004.
30. Plutarque, *Moralia, De curiositate*, trad. Amyot. Lire Matthew Leigh, *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, New York – Oxford, OUP, 2013.
31. Sénèque, *La Tranquillité de l'âme*, XII, 7, trad. É. Bréhier, *in Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 683.
32. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1987 ; Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, EHESS – Gallimard – Seuil, 2001.
33. Michel Foucault, *ibid.*, p. 213.
34. Lire Maria Tasinato, *La Curiosité. Apulée et Augustin*, Lagrasse, Verdier, 1999.
35. Augustin, *Confessions*, X, 35, 54, trad. L. Moreau.
36. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II, Q. 167.
37. Lire Bossuet, *Traité de la concupiscence*. Pour une autre interprétation, qui soutient que l'histoire d'Adam et Ève révèle au contraire la valeur de la connaissance, lire David Daube, *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1972 ; cité *in* J. Hyman, *Action, Knowledge and Will*, Oxford, OUP, 2015.
38. Krzysztof Pomian, *Curieux et collectionneurs*, Paris, Gallimard, 1987 ; Neil Kenny, *The Uses of Curiosity...*, *op. cit.* ; Barbara M. Benedict, *Curiosity. A Cultural History of Early Modern Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
39. Lire *Acteon*, *in* Bacon, *Essais de morale et de politique*, Paris, L'Arche, 1999. Lire aussi Alexis Tadié, *Bacon, le continent du savoir*, Paris, Garnier, 2014.
40. Montaigne, *Essais*, I, 27.
41. Bénédicte Boudou et Nadia Ceranoga, « Montaigne et la curiosité nonchalante »,*Camenae*, 15, 2013.
42. K. Pomian, *Curieux et collectionneurs*, *op. cit.*
43. La Bruyère, *Caractères*, XIII, 2.
44. Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, IV, ch. II, *in Œuvres*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, p. 391-392. Sur le thème de l'inquiétude de l'âme, lire l'étude classique de Jean Deprun, *Philosophie de l'inquiétude au* XVIII^e^ *siècle*, Paris, Vrin, 1979.

45. Malebranche, *ibid.*, préface, p. 6.
46. Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1700-1712), livre IV, chapitre 3, Paris, Vrin, 2006, p. 27-p. 37.
47. E. Sosa, « For the Love of Truth ? », art. cité.
48. E. Sosa, « For the Love of Truth ? », art. cité ; *A Virtue Epistemology, op. cit.* ; *Knowing Full Well, op. cit.* ; Pascal Engel, *Va savoir !, op. cit.*
49. T. Williamson, *Knowledge and its Limits, op. cit.*, p. 101. C'est à peu près la réponse de Williamson au problème du *Ménon.*
50. Plutarque, *De Curiositate*, XXVI. Exemple qu'on retrouve chez Montaigne, *Essais*, I, 11.
51. Julien Benda, *Du style d'idées*, Paris, Gallimard, 1945 p. 274-275. J'ai commenté les discussions de Benda sur la curiosité, le baratinage et le snobisme dans *Les Lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*, Paris, Ithaque, 2012, chapitre 4.
52. Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (1937), Paris, Gallimard, 1969, p. 166-167.
53. Pascal, Pensées, Laf. 77, Br. 152, Sellier 112.
54. La Bruyère, *Caractères*, « Des jugements », 51.
55. *Ibid.*, 46.
56. Antoine de Courtin, *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens*, 1671.
57. Vauvenargues, *Discours sur les plaisirs*, *in Œuvres*, Paris, 1857, p. 139.
58. Balzac, *L'Illustre Gaudissart* (1833), *La Comédie humaine*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. IV, 1976, p. 1.
59. Louis-René des Forêts, *Le Bavard* (1963), Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1978, préface de Maurice Blanchot.
60. Lire en particulier K. Mulligan, « Exactitude et bavardage », *Philosophiques*, 26, 2, 1999 ; et Jacques Bouveresse, *Schmock ou le Triomphe du journalisme*, Paris, Seuil, 2001.
61. Lire Max Black, « The Prevalence of humbug », *in The Prevalence of Humbug and Other Essays*, Cornell University Press, 1983 ; et Bertrand Russell, *De la fumisterie intellectuelle* (1943), Paris, L'Herne, 2013. Black cite le livre de P. T. Barnum, *Humbugs of the World* (New York, 1866).
62. Harry Frankfurt, *L'Art de dire des conneries* (1988), Paris, 10/18, 2007.
63. T.S. Eliot, « The Triumph of Bullshit », *in Inventions of the March Hare. Poems 1909–1917*, Harcourt, New York, 1997.
64. Sur ce point, lire Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits, op. cit.*

65. Sur ces définitions, lire Bernard Williams, *Truth and Truthfulness, op. cit.* ; Don Fallis, « What is Lying? », *Journal of Philosophy*, 106, 2009 ; et Thomas Carson, *Lying and Deception*, OUP, 2010.

66. Harry Frankfurt, *L'Art de dire des conneries* (1988), Paris, 10/18, 2007, p. 132.

67. Lire Alain Dewerpe, *Espion. Une anthropologie historique du secret d'État contemporain*, Paris, Gallimard, 1995 ; P. Engel, « Demi-vérités et demi-mensonges, de Pinocchio à Polichinelle », *in* Michel Wieviorka (dir.), *Mensonges et vérités*, Auxerre, Sciences humaines, 2016 ; et Don Fallis et Andreas Stokke, « Bullshitting, Lying, and Indifference Toward Truth », *Ergo*, 4, 2017.

68. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, *op. cit.*, p. 102.

69. G. A. Cohen, « Deeper into Bullshit », *in* Sarah Buss et Lee Overton (dir.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2002. Pour une analyse du bullshit qui insiste bien sur la différence entre ces deux aspects, lire Olav Gjelsvik, « Bullshit Production », *in* A. Stokke and E. Michaelson (dir.), *Lying : Language, Knowledge, Ethics, Politics*, OUP, à paraître.

70. Lire P. Engel, « Alain Dewerpe et l'histoire dormante du secret », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, EHESS, 17 bis, 2017 [disponible en ligne sur OpenEdition.org].

71. Lire G. A. Cohen, « Deeper into Bullshit », art. cité.

72. Paul Grice, « Logique et conversation » (1975), *Communications*, 30, 1979.

73. H. Frankfurt, *L'Art de dire des conneries*, *op. cit.*, p. 129.

74. Diego Gambetta et Gloria Origgi « The LL Game. The Curious Preference for Low Quality and its Norms », *Politics, Philosophy and Economics*, 12, 1, 2013.

75. Taine, *Histoire de la littérature anglaise* (1863), Paris, Calmann-Lévy, t. 3, ch. III, p. 272. Pour une vision moins puritaine de la politesse, lire les analyses de Philippe Raynaud, *La Politesse des Lumières*, Paris, Gallimard, 2013.

76. Molière, *Le Misanthrope*, acte I, scène 1.

77. Pascal, *Les Provinciales*, X, 14.

78. Alain Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

79. Jacques Bouveresse, *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes?*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2004, p. 18-19.

80. Jason Baehr, « Epistemic Malevolence », art. cité.

81. Lire Martine Vasselin, « Le corps dénudé de la vérité », *Rives méditerranéennes*, 30, 2008.

82. Victor Klemperer, *LTI. La langue du Troisième Reich* (1947), Paris, Pocket, 1996. Lire notamment l'analyse du discours de Goebbels et sa sentimentalisation (ch. 33), et son usage de Erlebnis, qui comme on sait est l'un des termes clefs de la Lebensphilosophie.
83. Alexandre Zinoviev, *Les Hauteurs béantes*, Lausanne, L'Âge d'homme.
84. Harold Nicholson, *Good Behaviour. A Study of Certain Kinds of Civility*, Beacon Hill, Boston, 1960.
85. Judith Shklar, *Les Vices ordinaires* (1985), Paris, PUF, 1992. Lire le compte rendu de B. Williams, « Review of Shklar 1985 : Ordinary vices » (1989), *in Essays and Reviews (1959-2002)*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
86. Harold Nicholson, *Good Behaviour, op. cit.*
87. Frédéric Rouvillois, *Histoire du snobisme*, Paris, Flammarion, 2008. Barbara Carnevali étudie le snobisme au sein d'une théorie des apparences sociales et de la recherche du prestige : « Le maniérisme snob », *Critique*, 752-753, 2010 ; et *Le Apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologne, Il Mulino, 2012. Les grands classiques en sociologie sont Veblen, *Théorie de la classe de loisirs, (1899)*, Paris, Galimard, coll. « Tel », 1970 ; Georg Simmel, *Philosophie de la mode* (1904), Paris, Allia, 2013 ; Norbert Elias et Pierre Bourdieu.
88. Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir, op. cit.*
89. Matthew Kerian, « The Vice of Snobbery. Aesthetic Knowledge, Justification and Virtue in Art Appreciation », *Philosophical Quarterly*, 60, 239, 2010.
90. B. Williams, « Review of Shklar 1985 : Ordinary vices », art. cité, p. 243.
91. P. Engel, « Kitsch, morale et nostalgie », *Nouvelle Quinzaine littéraire*, 1101, mars 2014.
92. Lire B. Carnevali, *Le Apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologne, Il Mulino, 2012 ; et « Le maniérisme snob », art. cité ; pour qui cette composante esthétique et sociale est essentielle au snobisme. Lire les commentaires de B. Carnevali 2006 sur le personnage de Saint Loup : « Sur Proust et la philosophie du prestige », Fabula [disponible en ligne sur Fabula.org].
93. Lire J. Benda, *La France byzantine*, Paris, Gallimard 1945 ; et Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, 1957.
94. Dan Sperber, « The Guru Effect », *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 4, 2010.
95. Marcel Proust, *Du côté de chez Swann* (Grasset, 1913), Paris, Gallimard, (1917) 1992, p. 95.
96. Harold Nicholson, *Good Behaviour, op. cit.*, p. 46.

97. Lire Hermann Broch, « À propos de l'art kitsch » (1950), *in Création littéraire et connaissance*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985.
98. P. Raynaud, *La Politesse des Lumières*, *op. cit.*
99. Lire Kevin Mulligan, « Intentionality, Knowledge and Formal Objects », *Disputatio*, II, 23, 2008.
100. Franz Brentano, *L'Origine de la connaissance morale* (1889), Paris, Gallimard, 2003.
101. C'était la réponse d'Alfred C. Ewing, *The Definition of Good*, Londres, Routledge, 1948.
102. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.* ; D. Parfit, *On What Matters*, *op. cit.*, vol. I ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.*
103. Jonathan Way, « Value and Reasons to Favor », *in* Russ Shafer-Landau (dir.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. VIII, 2013. John Skorupski dans *The Domain of Reasons*, *op. cit.*, est particulièrement attentif à la pluralité des types de raisons.
104. W. Rabinowicz et T. Ronnow-Rasmussen, « The Strike of the Demon », art. cité ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, *op. cit.*
105. D. Parfit, *On What Matters*, *op. cit.*, vol. I, appendice 1.

VIII. Bêtise, sottise et esprits faux

1. Lire le livre de S. Tucker, *Virtues and Vices in the Arts*, *op. cit.* Sur la bêtise de la Renaissance aux Lumières, lire N. Jacques-Lefèvre et A.-P. Pouey-Mounou (dir.), *Sottise et ineptie de la Renaissance aux Lumières*, *Littérales*, 34-35, université de Paris X-Nanterre, 2004.
2. R. Musil, *De la bêtise*, *in Essais et conférences*, Paris, Seuil, 1984.
3. Lire Pascal Engel, « Bêtises », *En attendant Nadeau*, dossier cité.
4. Gilbert Ryle, *Le Concept d'esprit*, *op. cit.*
5. Par exemple : R. Sternberg (dir.), *Why Smart People Can Be So Stupid*, New Haven, Yale University Press, 2012 ; T. Gilovitch, *How We Know What Isn't So*, *op. cit.* ; P. Legrenzi, *Non occore essere stupido…*, *op. cit.* ; G. Gigerenzer, *Adaptive thinking. Rationality in the Real World*, New York, OUP, 2000 et C. Morel, *Les Décisions absurdes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.
6. C'est la thèse défendue par Kevin Mulligan dans *Anatomie della stoltezza*, Milan, Jouvence, 2016 ; et dans des écrits antérieurs. C'est ce que j'appelle plus bas la conception « classique », et non pas romantique, de la bêtise. Lire P. Engel et K. Mulligan, « Normes éthiques et normes cognitives », *Cités*, 15, 2004 ; P. Engel, *Les Lois de l'esprit. Julien Benda ou*

la raison, Paris, Ithaque, 2012 ; et P. Engel (dir.), « Bêtises », *En attendant Nadeau*, 2018.

7. B. Carnevali, « Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l'"éthopée", *Annales. Histoire et sciences sociales*, 2, 2010.

8. La littérature sur les figures historiques de la bêtise est énorme. Ce sont en fait les écrivains, non les philosophes, qui ont le plus éclairé le sujet. En philosophie, les plus grands livres sont Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 ; Michel Adam, *Essai sur la bêtise*, Paris, PUF, 1981 ; Alain Roger, *Bréviaire de la bêtise*, Paris, Gallimard, 2008 ; et K. Mulligan, *Anatomie della stoltezza*, *op. cit.* Des essais légers comme ceux de Lucien Jerphagnon (*La... sottise ?*, Paris, Albin Michel, 2010) ou Belinda Cannone (*La bêtise s'améliore*, Paris, Stock, 2007) ne l'éclairent en rien.

9. Christopher Hookway, « How to Be a Virtue Epistemologist », *in* M. DePaul et L. Zagzebski, *Intellectual Virtue*, OUP, 2003 ; Christopher Lepock, « Unifying the Intellectual Virtues », *Philosophy and Phenomenological Research*, 83, 1, 2011 ; J. Baehr, *The Inquiring Mind*, *op. cit.*

10. J. Baehr, *The Inquiring Mind*, *op. cit.* ; E. Sosa, *Judgement and Agency*, *op. cit.* Il est intéressant de noter que cette division correspond en partie à la division fameuse de deux « systèmes » avancée notamment par Daniel Kahneman, *Système 1 / Système 2. Les deux vitesses de la pensée (2011)*, Paris, Flammation, 2012.

11. Kant, KrV tr. Anal. 2. B. Einl. Anm. (I 179–Rc 234). Lire Rudolf Eisler, *Kant Lexicon* « Mangel an Urteilskraft ». *Einem solchen Gebrechen ist nicht abzuhelfen*, KrV tr. Anal. 2. B. Einl. Anm. (I 179–Rc 234). Dummheit ist « Mangel an Urteilskraft ohne Witz », Anthr. § 46 (IV 117). Vgl. N 506–523.

12. Vincent Descombes, *Le Raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007.

13. Sur ces épisodes, lire la remarquable étude de Jean Gayon, « Agriculture et agronomie dans Bouvard et Pécuchet », *Littérature*, 109, 1998.

14. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 194 et suiv.

15. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), Paris, PUF, 1984, I, § 13.

16. Victor Hugo, « Booz endormi », *in La Légende des siècles* ; Charles Dickens, *Les Papiers posthumes du Pickwick Club*, ch. 35. Le second est cité par Gilbert Ryle, *Le Concept d'esprit*, *op. cit.*

17. Lire par exemple B. Piaget et B. Inhelder, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, Paris, PUF, 1955 ; P. Wason, « Reasoning about a Rule », *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20, 1963 ; R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall, 1980, D. Kahneman, P. Slovic et A. Tversky, *Judgment*

under Uncertainty, Heuristics and Biases, CUP, 1982 ; Stephen Stich, « Could Man Be an Irrational Animal ? Some Notes on the Epistemology of Rationality », *Synthese*, 64, 1985 ; Christian Morel, *Les Décisions absurdes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002 ; et Stephen J. Dubner et Steven D. Levitt, *Freakonomics*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005. Lire également mes analyses de ces questions : *La Norme du vrai*, *op. cit.*

18. Paolo Legrenzi, *Non occorre essere stupidi…*, *op. cit.* ; Robert J. Sternberg (dir.), *Why Smart People Can Be So Stupid*, New Haven, Yale University Press, 2002 ; Thomas Gilovitch, *How We Know what Isn't So*, *op. cit.*

19. L. J. Cohen, « Can Human Irrationality Be Demonstrated Experimentally ? », *Behavioural and Brain Sciences*, 4, 1981 ; Donald Davidson, *Actions et événements* (1980), Paris, PUF, 1993.

20. Willard van Orman Quine, *Le Mot et la Chose* (1960), Paris, Flammarion, 1977, § 13, note.

21. P. Todd et G. Gigerenzer, « Mechanism of Ecological Rationality : Heuristics and Environments that Make Us Smart », *in* R. I. M. Dunbar et L. Barrett (dir.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, OUP, 2007.

22. Daniel Dennett, *La Stratégie de l'interprète* (1987), Paris, Gallimard, 1990, p. 465.

23. C. S. Ceci, « Contextual Trends in Intellectual Development », *Developmental Review*, 13, 1993 ; C. Lepock, « Unifying the Intellectual Virtues », *Philosophy and Phenomenological Research*, 83, 1, 2011 ; J. Doris et J. Olin, « Vicious minds », *Philosophical Studies*, 168, 2014.

24. Gilbert Ryle, *Le Concept d'esprit*, *op. cit.*

25. Catherine Elgin, « The Epistemic Efficacy of Stupidity », *Synthese*, 74, 1988.

26. *Ibid.*, p. 297.

27. Michel Adam, *Essai sur la bêtise*, Paris, PUF, 1975.

28. Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York, CUP, 2003 ; John Greco, *Achieving Knowledge*, *op. cit.* ; Adrian Haddock, Alan Millar et Duncan Pritchard, *The Nature and Value of Knowledge. Three Investigations*, OUP, 2013.

29. Catherine Elgin, « From Knowledge to Understanding », *in* Stephen Hetherington (dir.), *Epistemology's Futures*, Oxford, OUP, 2006 ; C. Elgin, *True Enough*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2017 ; J. Greco, *Achieving Knowledge*, *op. cit.* ; A. Haddock, A. Millar et D. Pritchard, *The Nature and Value of Knowledge*, *op. cit.*

30. J'ai développé ces points dans « La pensée de la satire », *in* S. Duval et J.-P. Saidah, *Mauvais genre*, *Modernités*, 27, 2008 ; « L'avenir du crétinisme », art. cité ; et « The Epistemology of Stupidity », art. cité. A. Roger

discute les thèses de Schopenhauer, Nietzsche et Deleuze dans *Bréviaire de la bêtise, op. cit.*

31. Schopenhauer, *Le Monde…, op. cit.*, chap. XIX, suppléments.

32. Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison.*

33. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise, op. cit.*

34. A. Roger, *Bréviaire de la bêtise*, Paris, Gallimard, 2007 ; lire A. Roger, « Entretien avec Pascal Engel », « Bêtises » (dossier), *En attendant Nadeau*, 2018 [disponible en ligne sur En-attendant-Nadeau.fr].

35. Flaubert, *Correspondance*, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », vol. I, p. 689.

36. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 7. Lire aussi le *Second Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? »

37. Voltaire, « Lettre au Docteur Pansophe », *in Mélanges*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 851.

38. Baudelaire, « L'examen de minuit », *in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 168. Lire les commentaires de Julien Zanetta « Les parias nombreux de l'intelligence », *in* P. Engel (dir.), « Bêtises », *En attendant Nadeau*, 60, 2018. Dans d'autres passages cependant, Baudelaire est clair sur la différence entre bêtise et sottise, et identifie cette dernière à un vice, comme dans les premiers vers de l'« Épitre au lecteur » des *Fleurs du mal* : « La sottise, l'erreur, le péché, la lésine, / Occupent nos esprits et travaillent nos corps. »

39. Flaubert, *Correspondance, op. cit.*, vol. I, p. 689 ; vol. II, p. 701 ; vol. IV, p. 809 ; vol. V, p. 721. Lire Florence Vatan 2015, « Esprit, bêtise, idiotie : le cas Flaubert », *L'Esprit créateur*, 56, 4, 2016. G. Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.*, p. 193 et suiv. ; Clément Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Minuit, 1978.

40. Baudelaire, « *Pauvre Belgique* », *in Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1355.

41. La Bruyère, Caractères, I, 43.

42. La Bruyère, Caractères, « Des jugements », 20.

43. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion, in Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. II, p. 671.

44. La Rochefoucauld, *Réflexions, maximes et sentences, in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1935, CDLI et CDXV.

45. Molière, *Les Femmes savantes*, acte IV, scène 3.
46. R. Musil, *De la bêtise*, *op. cit.*
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. A. Hazlett, « Higher Order Attitudes and Intellectual Humility », *Epistemè*, 9, 3, 2012.
50. La Bruyère, *Les Caractères*, « De la cour », 71.
51. H. Battaly, introduction à *Virtue and Vice*, *op. cit.*
52. J. Baehr, « Epistemic Malevolence », *op. cit.*
53. La Bruyère, Caractères, « De l'homme », 143.
54. La Rochefoucauld, *Maximes supprimées*, 49.
55. Sur Swift, lire P. Engel « La pensée de la satire », art. cité ; Marc Porée, « Les raisons d'une domination » et Alexis Tadié, « Triompher de la bêtises », in P. Engel (dir.) « Bêtises », dossier cité.
56. Voltaire, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 356.
57. Foucault, *Histoire de la folie* (1961), Paris, Gallimard, 1972.
58. Chamfort, *Maximes et pensées*, *in Rivarol, Chamfort, Vauvenargues*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2016, ch. II, p. 262.
59. *Foucault, Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 44 et p. 50.
60. Lire notamment Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Garnier, 2015. Mais la lecture sartrienne de la bêtise flaubertienne, dans *L'Idiot de la famille*, n'est pas très loin.
61. La Rochefoucauld, *Réflexions diverses*, XIII.
62. Pascal, *Pensées*, B1, 466, *in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. II, 2000, p. 741-743.
63. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Esprit Faux ». On notera que c'est l'exemple même sur lequel Kant et Constant débattront.
64. *Ibid.*
65. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard, Harvard University Press, vol. I, 1937, texte 56. Lire les commentaires de Susan Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago, Chicago University Press, 1998, p. 31-32, et C. Tiercelin, *Le Doute en question*, op. cit., p. 147.
66. Susan Stebbing, *Thinking to some purpose*, Londres, Penguin Books, 1939.
67. *Ibid.*
68. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Esprit Faux »
69. Fontenelle, *Histoire des oracles*, 1687.
70. Raymond Boudon, *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990.
71. Frédéric Paulhan, *Esprits logiques et esprits faux*, *op. cit.*, p. 145.
72. *Ibid.*, p. 169.
73. *Ibid.*, p. 276.

74. *Ibid.*, p. 313.
75. E. Sosa, *Judgment and Agency*, ch. 2.
76. Lire l'étude sur la flatterie au XVIII[e] siècle de Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989.
77. E. Sosa, *Judgment and Agency*, ch 3.
78. Pour des arguments en faveur de la thèse selon laquelle le jugement est une forme d'action, lire L. O'Brien and M. Soteriou, *Mental Actions*, OUP, 2009.

IX. Vices politiques

1. Christian List et Philip Pettit, *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford, OUP. Lire également la conception des sujets pluriels de Margaret Gilbert, *Joint Commitment. How We Make the Social World*, Oxford, OUP, 2013.
2. Lire C. List et P. Pettit, *Group Agency, op. cit.* ; et P. Engel, « Croyances collectives et intentions partagées », *in* A. Leroux et P. Livet (dir.), *Leçons de philosophie économique*, Paris, Economica, t. 1.
3. Sur la difficulté d'attribuer de tels savoirs à des collectifs, lire A. Goldman, *Knowledge in a Social World, op. cit.* ; et A. Goldman, « Social Process Reliabilism : Solving Justification Problems in Collective Epistemology », *in* Jennifer Lackey (dir.), *Essays in Collective Epistemology*, Oxford, OUP 2014. J'ai examiné ces difficultés dans « Croyances collectives et intentions partagées », art. cité ; et « Peut-il y avoir des savoirs collectifs ? », *Cahiers philosophiques*, 142, 3, 2015.
4. M. Gilbert, *On Social Facts*, Londres, Routledge, 1989 ; *Joint Commitment, op. cit.*
5. Chaval, *Les Gros Chiens*, Paris, Climats, 1990.
6. M. Gilbert *On Social Facts, op. cit.* ; *Joint Commitment, op. cit.* Lire P. Engel, « Croyances collectives et acceptations collectives », *in* R. Boudon, A. Bouvier et F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1996 ; et « Croyances collectives et intentions partagées », art. cité.
7. J. Lackey, *Essays in collective Epistemology, op. cit.*, propose une réponse fondée sur la théorie de Gilbert. J'avance une réponse plus sceptique dans « Peut-il y avoir des savoirs collectifs ? », art. cité.
8. Lire Jon Elster, *Psychologie politique. Veyne, Zinoviev, Tocqueville*, Paris, Minuit, 1993.
9. A. Goldman, *Knowledge in a Social World, op. cit.* ; lire P. Engel, « Une épistémologie sociale peut-elle être aléthique ? », *in* A. Bouvier et B. Conein (dir.), *L'Épistémologie sociale. Une théorie sociale de la*

connaissance, numéro spécial de *Raisons pratiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007.

10. Georg Christoph Lichtenberg, *Le Miroir de l'âme*, Paris, Corti, 1997, p. 504. Sur la liberté académique, lire Robert Post, *Democracy, Expertise, Academic Freedom. A First Amendment Jurisprudence for the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 2012 ; et Olivier Beaud, *Les Libertés universitaires à l'abandon ?*, Paris, Dalloz, 2010.

11. Lire par exemple Farhad Manjoo, « How the Internet Is Loosening Our Grip on the Truth », *New York Times*, 2 novembre 2016 [disponible en ligne sur NYTimes.com].

12. J. Shklar, *Ordinary Vices*, *op. cit.* ; et Mark E. Button, *Political Vices*, Oxford, OUP, 2016.

13. P. Engel, « Michel Foucault, connaissance, vérité et éthique », in P. Artières et M. Alves da Fonseca (dir.), Michel Foucault, Paris, L'Herne, 2011 ; et P. Engel, *Les Lois de l'esprit*, *op. cit.*

14. Lire Rik Peels et Martijn Blaauw, *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge, CUP, 2016, introduction et ch. 1. Lire aussi R. Peels (dir.), *Perspectives on Ignorance*, Londres, Routledge, 2017.

15. Bruno Latour, « Ramsès est-il mort de la tuberculose? », *La Recherche*, 307, 1998, p. 84-85. Discuté par Jean-Jacques Rosat, « Bruno Latour et Ramsès II », postface à Paul Boghossian, *La Peur du savoir*, Marseille, Agone, coll. « Banc d'essais », 2009.

16. « CNN Poll : Anti-Semitism in Europe », disponible en ligne sur edition.cnn.com/interactive/2018/11/europe/antisemitism-poll-2018-intl/.

17. Julia Driver, *Uneasy Virtue*, CUP, 2003.

18. Au sein d'une vaste littérature, lire par exemple Rachel Manning *et alii*, « The Social psychology of helping », *American Psychologist*, 62, 6, 2007.

19. Floyd H. Allport et Daniel Katz, *Student Attitudes*, Syracuse (New York), Craftsman, 1931 ; Carlo Proietti et Erik J. Olsson, « A DDL Approach to Pluralistic Ignorance and Collective Belief », *Journal of Philosophical Logic*, 43, 2014 ; et C. Morel, *Les Décisions absurdes*, *op. cit.*

20. Gloria Origgi, *Qu'est ce que la réputation ?*, Paris, PUF, 2016.

21. C. A. J. Coady, « Pathologies of Testimony », *in* J. Lackey et E. Sosa, *The Epistemology of Testimony*, Oxford, OUP, 2010.

22. Lire par exemple Robert N. Proctor et Londa Schiebinger, *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford, Stanford University Press, 2008 ; et Mathias Girel et Michèle Leduc (dir.), « L'ignorance », *Raison présente*, 204, 2017.

23. Lire D. Fallis, « What Is Lying? », art. cité ; Thomas Carson, *Lying and Deception*, OUP, 2011 ; et Andreas Stokke, *Lying and Insincerity*, OUP, 2018.
24. Sur tous ces aspects, lire Michael Lynch, *The Internet of Us*, New York, Norton, 2015 ; et « Fake News and the Future of Truth », à paraître.
25. A. Dewerpe, *Espion*, *op. cit.*
26. *Ibid.*, p. 219.
27. J. Baehr, « Epistemic Malevolence », art. cité.
28. Cecilia Kang et Adam Goldman, « In Washington Pizzeria Attack. Fake News Brought Real Guns », *New York Times*, 5 décembre 2016 [disponible en ligne sur NYTimes.com].
29. Sandra Laugier et Albert Ogien, *Antidémocratie*, Paris, La Découverte, 2017.
30. Lire par exemple K. Mulligan, « How to Destroy a European Faculty of Letters. Twenty Five Easy Steps », *in* Göran Hermerén, Kerstin Sahlin et Nils-Eric Sahlin (dir.), *Trust and Confidence in Scientific Research*, Stockholm, Kungl. Vitterhetsakademien (KVHAA), 2015.
31. Lire P. Engel, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie? », *Agone*, 44 : *Rationalité, vérité et démocratie*, 2010.
32. C'est le livre de Miranda Fricker (*Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, OUP, 2007) qui a donné le « la », mais il existe à présent une vaste littérature : lire par exemple J. Kidd, J. Medina et G. Pohlaus Jr., *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londres, Routledge, 2017.
33. Lire notamment Q. Skinner, *Visions of Politics*, *op. cit.* Jean-Fabien Spitz, dans sa recension du livre de Patrick Boucheron, donne clairement à voir que Boucheron est confus sur cette opposition (« Donner à voir le gouvernement libre. Recension de P. Boucheron, *Conjurer la peur* », *La Vie des idées*, décembre 2013 [disponible en ligne sur LaViedesidees.fr].
34. M. Fricker, *Epistemic Injustice*, *op. cit.*
35. *Ibid.*, p. 19.
36. *Ibid.*, p. 56.
37. *Ibid.*, p. 20.
38. A. Goldman, *Knowledge in a Social World*, *op. cit.*
39. J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*
40. M. Fricker, *Epistemic Injustice*, *op. cit.*, p. 19-20.
41. *Ibid.*, ch. 3.
42. *Ibid.*, p. 20.

Conclusion

1. Milton, *Le Paradis perdu*, IV, 110 ; cité in J. Baehr, « Epistemic Malevolence », art. cité, p. 190.

2. Psaumes, XI, 1.

3. Bossuet, *Sermon sur la prédication évangélique*, *in Œuvres oratoires*, Bruxelles – Paris, Desclée de Brouwer, 1926.

4. Juvénal, *Satires*, VII, 52.

5. Paul Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1975), Paris, Seuil, 1988.

6. Michel Onfray, « Entretien avec Roger-Pol Droit », *Le Monde des livres*, 29 octobre 2004 ; et M. Onfray, *Rendre la raison populaire*, Paris, Flammarion, 2013.

7. J. Bouveresse, *Essais IV*, *op. cit.*, p. 18-19.

8. R. Ogien, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007. Ce label a également été utilisé par Tadeusz Kotarbinski, dans *Écrits sur l 'éthique (1935-1987)*, Paris, Hermann, 2016.

9. Dante, *Enfer*, XXIII.

10. Max Scheler, *L'Homme du ressentiment* (1912), Paris, Gallimard, 1971 ; et *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913), Paris, Gallimard, 1991.

11. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, cité *in* P. Reynaud, La Politesse des Lumières, *op. cit.*

12. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, p. 12.

13. L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au* xvi^{e} *siècle*, *op. cit.*

14. Antoine Lilti, « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 59-4 bis, 2012.

15. Kant, *Leçons d'éthique*, Paris, Le Livre de poche, 1997. Lire les commentaires de Gabrielle Taylor, *Deadly Vices*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

16. Lire en particulier Eleonore Stump, « Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God », *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1986 (sur son sens chez Thomas d'Aquin) ; G. Taylor, *Deadly Vices*, *op. cit.* ; R. C. Roberts et J. Wood, *Intellectual Virtues*, *op. cit.* ; J. Baehr, *The Inquiring Mind*, *op. cit.* ; D. Whitcomb, H. Battaly, J. Baehr et. D. Howard-Snyder, « Intellectual Humility : Owning Our Limitations », *Philosophy and Phenomenological Research*, 94, 2017 ; Allan Hazlett, « Higher Order Attitudes and Intellectual Humility », *Epistemè*, 9, 3, 2012 ; et Jeremy Fantl, *The Limitations of the Open Mind*, OUP, 2018.

17. Lire E. Stump, « The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics : Aquinas on the Passions », Faith and Philosophy, 28, 1, 2011, sur la conception thomiste de l'humilité intellectuelle.

18. Kant, *Métaphysique des mœurs, doctrine de la vertu* (1797), Paris, Vrin, 1985, p. 141.

19. Swift, *Pensées sur divers sujets*, *in Œuvres*, *op. cit.*, p. 578.

20. Pascal, *Pensées*, *in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. II, 177, p. 604-605.

21. A. Hazlett, « Higher Order Attitudes… », art. cité. Lire aussi, sur l'ouverture d'esprit comme caractère approprié du jugement, Jonathan Adler, « Reconciling Open-Mindedness and Belief », *Theory and Research in Education*, 2, 2.

22. Arthur Conan Doyle, *L'Interprète grec*, *in Nouvelles aventures de Sherlock Holmes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010. Cité *in* J. Driver, *Uneasy Virtue*, *op. cit.*, p. 16.

23. Saul Kripke, « On Two Paradoxes of Knowledge », *in Philosophical Troubles. Collected Papers*, vol. I, Oxford, OUP, 2011

24. P. Engel, « La pensée de la satire », art. cité ; et « The Grapes of Wrath and Scorn », *in* L. Candiotto (dir.), *The Values of Emotions for Knowledge*, Palgrave MacMillan, à paraître.

25. Samuel Johnson, *Lives of the Poets*, Oxford, OUP, coll. « Oxford Classics », 2009.

26. John Middleton Murry, *Swift. A Critical Biography*, Londres, Cape, 1954.

27. Swift, lettre à Pope du 29 septembre 1725, *in The Correspondence of Jonathan Swift*, Berne, Peter Lang, 1999, II, p. 607.

28. Swift, *The Correspondence of Jonathan Swift*, Berne, Peter Lang, 1999.

29. Swift, *Vers sur la mort du doyen Swift* (1731), *in Œuvres*, *op. cit.*, p. 1579.

رذائلُ المعرفةِ

من الواضح اليوم أن ظاهرة التخرُّص أو الهراء تجتاح مجتمعنا؛ «مجتمع المعلومات»، و «المعرفة» الذي اتّخذ فيه التسويق والدعاية أبعاداً لا سابق لها. المُتخرِّص لا يهدف إلى إثارة إعجاب الناخبين، بمقدار ما يسعى إلى تسويق منظومة لا يعود للحقيقي فيها أي مكان، لأنه لم يعد ينظر إلى الحقيقي بوصفه قيمة. ومَن لا يحترم الحقيقة هو أيضاً يقبل أن تكون السلطة والقوة مصدراً للسيطرة. يطيب للمفكّرين ما بعد الحداثيين القول أن التخلّي عن الحقيقة بوصفها قيمة تترك الطريق مفتوحة أمام قيمٍ أخرى مثل التضامن أو الحس بالجماعة، لكن يمكن القول أيضاً أن عدم احترام الحقيقة، وتسويق الكلام المعسول سيؤدّي إلى هيمنة الوقاحة، وعبادة السلطة، وإلى فظاظة سيطرة الأقوياء.

الأحكام الأخلاقية الفكرية ليست مجرد الأخلاق فحسب، ولا هي فرع من الإبيستيمولوجيا، بل تحدّد المعايير التي تؤسس لتصحيح الاعتقادات بشكل موضوعي.

في هذا الكتاب، يبيّن «باسكال إنجل» أن عدم اكتراث الكثيرين من سياسيينا وصحفيينا، وأساتذتنا الجامعيين على صعيد كوكبنا، يمثّل أكثر أشكال الرذيلة الفكرية نجاحاً، وينسف إمكانية تحقيق ديمقراطية حقيقية.

باسكال إنجل:

فيلسوف. متخصص في فلسفة اللغة والمعرفة، وله عدّة مؤلَّفات.

قاسم المقداد:

دكتور في علوم اللغة الفرنسية. له عدة دراسات نقدية، وترجم أكثر من خمسين كتاباً عن اللغة الفرنسية.

نينوى
للدراسات
والنشر
والتوزيع